



مكتبة العبد المذنب
عنه

1



٢٦٨
٧٧٧



٤٥٠



Süleymaniye U. Kütüphanesi	
KİŞİ	AMCA ZADE HÜSEYİN PASA
Yeni	
Eski No	450

اعلم ان نسبة البصيرة الى مدركاته كنسبة البصر الى محسوساته وانت اذا نظرت في المراتب والدرجات
صورتها فربما تفكر هناك في التام الاول ان تكون متوفاها الى تلك الصورة مشابها لآياتها
فقد اوجاهنا على امرات الله فلا حظها ولا حظي عليك ان المرات وان كانت مبصرة في منزه
الى الله كنهها ليست بحيث تقدر ان تحكم عليها وتنفق الى احوالها وانما نية ان تتوجه الى امر
نفسها وتلا فظها قصدنا فتكون صالحة لتحكم عليها واما الصورة فانها لا تكون مشابة
تبعها غير طفت اليها فظهر ان فن البصيرات ما يكون تارة مبصرة بالذات وتارة آلة
لا رجحان الغير فقس على منزه المعاني المذكورة بالقوى الباطنة واستوضح ذلك
من قولك قائم زيدا وقولك نسبة القيام الى زيد فانك في الحالين مدرك لنسبة
القيام اليه كنهها في الالة الاولى مدركة من حيث الالة الثانية بين زيد والقيام
والله لتعرف حالها فانها امرات كنهها مدركة لا يمكنك ان تحكم عليها او بانها
واما في الالة الثانية فهي مكنية بالذات ومدركة بالقصور فيمكنك ان تراه الاحكام
عليها فهي على الاولى معنى غير مستقل بالمفهومية وعلى الثانية معنى مستقل بها وكما
يحتاج الى التعبير عن المعاني المكنية بالذات المستقلة بالمفهومية كذلك يحتاج
الى التعبير عن المعاني المكنية بالآخر التي لا تستقل بالمفهومية فنقول الالة
معنى متوفاة لغيره وتعلق به في الاقسط العقل قصد او بالذات كان معنى مستقلا
بنفسه ملحوظا في ذاته صالحة لان يحكم عليه وبه ويلزم ادراك متوفاة تبعا وبالعرف
ارجا لا وهو هذا الاعتبار مدلول لفظ الابداء ذلك بعد ملاحظة هذا الوجه
ان يقيد به بتعلق مخصوص فنقول مثلا ابتداء سيرة البصرة وارجا
ذلك عن الاستقلال واذا لاحظنا العقل من حيث متوفاة بينة سيرة البصرة
وجعله آلة معرفة حالها كان معنى غير مستقل بنفسه ولا يصلح لان يكون حكوما عليه
ولا يحكم به وهو هذا الاعتبار مدلول لفظ من واما معنى ما ذكره ابن الحاجب
في الايضاح حيث قال لا يصح في مذهبنا على معنى يرجع الى معنى اى ما دل على

على باعتبارها في نفسه وبالنظر اليه في نفسه لا باعتبارها خارجا عنه كقولك الما في نفسه
حكمها كذا اى لا باعتبارها خارجا عنها وعلى ذلك فليس الحرف ما دل على معنى اى حاصل في غيره
اى باعتبار متعلقة لا باعتبار نفسه انتهى كلامه فقد اوضح ان ذكر متعلق الحرف انما وجب
لتحصل معناه في الذهن اذ لا يمكن ادراكه الا بادراك متعلقة اذ متوفاة ملاحظة لالة الواضع
الشرطي دلالة على معناه الافرادى ذكر متعلقة ولو لم يستر ط ذلك لا يمكن فهم معناه بدون
ذكره فلهذا لا يرجع الى كائيل ويلزم حكمه كما قرر بعض المحققين في شرح المحقق
واذا عرفت معنى الاسم والحرف فاعلم ان الفعل كضرب مثلا يدل على معنى مستقل بالمفهومية
متوفاة وعلى معنى غير مستقل بالمفهومية ومتوفاة ملاحظة لغيره اعني النسبة الكمية الحركية في
الحال المذكور فان ملحوظة من حيث انها صالحة بين طرفيها والة لتعرف حالها الا ان
احدهما متعلق بدلالة اللفظ عليه والآخر وان كان متعينا في نفسه بوجه وملحوظا بذلك الوجه والا
كما يمكن ايقاع النسبة لكن اللفظ لا يدل عليه فلا يتحصل منه النسبة التي من جنس مدلول
الفعل الا بملاحظة الفاعل فلما تبين ذكره كما هو حال متعلق الحرف في الفعل باعتبار حال
على معنى مستقل صارا متزاغا عن الحرف وكما اعتبر فيه ايضا نسبة تامة على ان ذلك
المعنى المستقل يكون منصوبا الى غيره بتلك النسبة وقع حكوما به باعتبار ذلك المعنى
المستقل واما باعتبار مجموع معناه فلا يصلح لان يكون حكوما عليه ولا يحكم به
فان تقع عن مرتبة الحرف ولم يبلغ الى مرتبة الاسم وبالحرف كما كان موضوعا
للمعاني نسبة خصوصية من الالة ملاحظة معنى اخر وتعرف احوالها ووضوحها
عالم لم يكن ان يقع حكوما عليه ولا يحكم به اذ لا بد في كل واحد منهما ان يكون ملحوظا
بالذات ليتمكن اعتبار النسبة بينهما وبين غيره واصحاب الى ذكر المتعلق
رعاية كبحرارة الالفاظ مع الصور الذهنية والاسم كما كان موضوعا
للمعاني ملحوظة بالذات مستقلة بالمفهومية ولم يعتبر بها نسبة تامة لا على

منسوبة الى غيره والاولا منسوبة اليها امكن الحكم عليه والحكم به واما الفعل فلما
اعتبر فيه الحدث وسومعني مستفاد بالمفهومية وضمن اليه النسابة بغيره نسبة تامة
بهي اكم للملاحظة طرفها وجب ان يكون منسوبا باعتبار الحدث اذ قد اعتبر
ذلك في مفهومه وضفا وان يذكر فاعلمه كي يتحصل تلك النسبة واما مجموع
معناه فلا يصلح الحكم عليه والحكم به وسو ظاهرا بالمال الصاوق فانها كما اذا جعل
النسبة التامة مضمومة الى المنسوب وجعل المجموع مدلول لفظ الفعل ولم تقم
الى المنسوب اليه كذلك مع انها حالة بينهما لا اختصاصا لها لاحد كما قلت لعل السب
في ذلك ان النسبة قائمة بالمنسوب متعلقة بالمنسوب اليه كالاتوة القائمة
بالاب المتعلقة بالابن الا تراك تعدل انتب القيام الى زيد ولا تعدل
انتب زيد الى القيام وتعدل القيام منتب وزيد منتب اليه واذا
بينت الصفة من المتعدى قلت القيام منسوب وزيد منسوب اليه وكل
يردك الى ما ذكرناه فان قلت كما ان مجموع الفعل والفاعل نحو قام زيد يستفاد
منه نسبة غير مستقلة وطرفان صارت النسبة اكم لتعرف حالها كذلك الصفة
نحو قائم يستفاد منه ذات ما والقيام ونسبة بينهما هي اكم للملاحظة فلم يجر
كون الصفة محكوما عليها ومحكوما بها دون الفعل اجيب بان النسبة في الفعل
نسبة تامة منفردة بنفسها لا ترتبط بغيرها اصلا والمقصود الاصل من
العبارة افادة تلك النسبة ولا يمكن ان تناول الى احد طرفيها قطعا واما الص
فالنسبة المعبرة فيها نسبة تقييدية غير تامة لا يقتض انفراد المعنى عن غيره
وعدم ارتباطها به وايضا ليست النسبة معصودة اصلية من العبارة فلكذلك
جاز ان يلاحظ منها تارة جانب الذات فتجعل محكوما عليها وتارة جانب الوصف
فتجعل محكوما بها واما النسبة المعبرة فيه فلا يصلح الحكم عليها والحكم بها لا وحدها

ولا مع غيره لعدم استقلالها فان قلت ما ذكرتم من ان مجموع الفعل وفاعله لا يصلح ان يكون
محكوما به ينافي ما ذكره النجاة من ان المستفاد في قولك زيد قام ابوه هو الجملة الفعلية اجيب
بان المقصود منها الحكم بان احدهما الحكم بان ابا زيد قائم والثاني ان زيد قائم والاب لا شك
ان من بين الحكمين ليسا بمنفردين صريحا من هذا الكلام بل المقصود والاصل في احدهما
والآخر بينهما التزام وان كان المقصود هو الاول فزيد في هذا الكلام باعتبار مفهومه الصريح
ليس محكوما عليه ولا محكوما به حقيقة بل هو قيد يستعين به الحكم عليه وان كان المقصود
هو الثاني كما هو الظاهر فلا حكم صريحا بين القيام والاب بل اليب قيد للمستند الذي
مع القيام اذ به يتم الى زيد الا تراك لو قلت قام ابوه زيد ووقعت النسبة
بينهم لم يرتبط بغيره اصلا ولو كان معنى قام ابوه ايضا ذلك لم يرتبط بزيد ولم يقع
خبر عنه ومن ثم تسع النجاة بقولون قام ابوه جملة وليس بكلام لبحروده عن

ايقاع النسبة بين طرفيه بقرينة ذكر زيد

وايراد الضمير الدال على ارادة الارتباط الاولى

يستحيل وجوده مع الايقاع

سبب الرتبة

بعون الله

الحكم

الوجه



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي هدانا لهذا **الكتاب** الذي هو **الصلوة على محمد وآله** من أدنى **الكتاب**
 وأعلى **فصل الخطاب** وعلى آله وصحبه خيركم وفيهم **الاصحاب** **الاباء** فنقول وبالله التوفيق
 إن الحكماء والفقهاء اختلفوا في **الوجود** فمنهم من قال **بالاشتغال** بالوجود **الاشياء** ووجودها في ذلك
 المظهر يتبين على القول بزيادة الوجود على الكمية في الممكن وكذا المعقولات
 كما اختلفوا في **الوجود** على الكمية والاشياء كما انكروا زيادة الوجود
 على الكمية مطلقا **تيسر** لهم عدم القول بزيادة الوجود من غير منظر الى ربه وفيهم من يقول
 من الوجود وانما سائر **الاشياء** بين المعينين بين القول بزيادة الوجود على الكمية والاشياء
 بتحقيق امر آخر ورأى الوجود في الخارج من الوجود في الزمان والنبوت في الخارج فلم يخل
 مندهم عن صعوبة حيث اتجه عليهم ما اخرج به الشيخ الاشعري على ان الوجود عين الكمية
 وسواء قيام الصفة النبوتية بالشيء في وجود ذلك الشيء في نفسه ضرورة ان ما لا يثبت له
 في نفسه لم يمكن ان ينصف بصفة نبوتية ولا شك ان الوجود امر نبوتي فلو كان صفة زائدة
 على الكمية فإما ان يكون لها وجه قبل قيام الوجود بها فيلزم ان يكون الشيء الواحد
 موجودا مرتين منف واذا يلزم تقدم الشيء على نفسه ان كان الوجود السابق عين
 الوجود اللاحق او التمس في الوجودات ان كان غيره اذ لا يعود الكلام في ذلك
 الوجود السابق بان يقال لو كان وجود السابق صفة زائدة قائمة بالكمية كان لها قبل قيام
 هذا الوجود وجود ثالث وهكذا في كل مرتبة ان يتسلسل والتسلسل وان التزم ملتزم
 التسلسل في الوجودات بناء على انها من الامور الاعتبارية والتسلسل في الامور الاعتبارية
 غير مستحيل فنقول لا بد من ان يكون بين الوجود وبين الكمية وجود آخر قطعاً فيكون
 هو عين الكمية غير عارض لها وذلك لان جميع هذه الوجودات التي لا تتناهي عارضة للكمية
 فيقتضي ان يكون لها وجود قبل امتناع اتصاف الوجود بالصفات النبوتية
 كما توهمه الفاضل الشرفي لان لزومه في تمام ان الكمية في درجة الاتصاف بالوجود على تقدير

الخارجي وقالوا بنبوت المعدومات
 في الخارج تيسر لهم ايضا القول
 بزيادة الوجود



زيادة عليها لا موجودة ولا معدومة على ما حققناه في رسالتنا المعجزة في تحقيق
 الالهي والليث بل كما تقدم من ان قيام الصفة النبوتية بالشيء في وجوده وذلك الوجود
 لا يكون زائدا على الكمية والالهي يكون ما فرضناه جميعا بل يكون عينها وهو خلاف مندهم
 ومنها وجه آخر يأتي في تضاعيف الكلام باذن الملك العظام ومن غفل عن تحقيق
 المقال على هذا النحو قال في هذا المقام ما قال وماذا بعد الى الا ان هذا ليس
 ان يحسم عن الاحتياج المذكور بان يقال ان ضرورة التي ادعىتموها انما هي
 في صفة وجودية هي غير الوجود فان البديهة تشهد بان كل صفة نبوتية سوى
 الوجود فان قيامها بالوصف في وجود الوجود في نفسه وانما الوجود في نفسه
 فيه على ممكن ذلك لانها تقتضي امتناع مسبوقة بالوجود كما ذكرتم من لزوم كون الشيء موجودا
 اقرئين ومن لزوم تقدم الشيء على نفسه او تسلسل الوجودات الى ما نهاية له لانه من قبيل
 التحصيل لا الحكم العقلية اليقينية بسبب ما عارضها كما هو دأب اصحاب العلوم الظنية في الحكم
 العامة فلا يصح قطعاً ان تغلب بالبداهة لانها تقتضي امتناع مسبوقة بالوجود كما ذكرتم
 فاحذر ان لا يلزم بحد من هذا القضا ومن الضرورة ان يكون الامر في الوجود على ما ذكرتم لا بد
 من ثبوت زيادة على الكمية وعلى الحسنة جرة الا فيها فان قلت ليس
 في التعليقات وجود الاعراض في انفسها هو وجودها في موضوعاتها سوى ان العرض الذي
 هو الوجود كما كان في انفسها الى الوجود حتى يكون موضوعه واستغناء الوجود
 عن الوجود حتى يكون موضوعه كما يصح ان يقال ان وجوده في موضوعه هو وجوده في نفسه بمعنى ان
 الوجود وجودا كما يكون للشيء وجود بمعنى ان وجوده في موضوعه هو نفس وجوده موضوعه وفيه
 من الاعراض وجود في موضوعه هو وجود ذلك العرض دلالة على تخصيص الوجود من القاعدة
 المذكورة قلت لا انما دلالة على ان الوجود ليس كالاعراض بل كسببها ففرق من صفات الوجود الاعراض
 في موضوعاتها وجود لانفسها لا موضوعاتها بخلاف الوجود فان وجوده في موضوعه وجودا كذلك

جله

للموضوع لا لنفسه وظاهره بطلان وجوده أهمية ليس حصول الوجود فيها بل نفس الوجود
الى صلا فيها فلا بد من التاويل بان المراد انه ليس للوجود وجوده نفسه غير وجود موضوعه
كما في الاخرى بل وجوده الذي هو نفسه وجود موضوعه واما ان ثبوت الوجود الخارجى للمهمية
في نفس الامر على استدلال ثبوتها فيه قبل ثبوتها لها ام لا عرف في الكلام المذكور وحسب
مما تبين ان من قال ان ثبوت الشيء لا يجب تأخره عن ثبوت نفسه وان استل
ثبوت نفسه او كان عين ثبوت نفسه ثم ذكر الكلام المنقول عن ابن سينا رغبنا
انه لما مده لم يكن واقفا على فحوى الكلام المذكور ولا ان يجيبوا على بان يقال ان
يحكم بان كل صفة ثبوتية او موجودة في الخارج فان قيامها بالموصوف فهو وجوده
وليس الوجود صفة موجودة في الخارج بل امتياز عن معروضه انما هو في العقل
وهو لم يثبت في معنى انه ليس السبب داخل في مفهومه لا بمعنى انه موجود في الخارج
فلا يكون مندرجا في ذلك الحكم الضرورى لان الضرورة لا تفرق بين صفة موجودة
وصفة معدومة في استدعاء ثبوتها للموصوف في الخارج اذ كان ثبوتها له فيه فان
العبارة كقول الثبوت في الخارج لا يكون الثابت فيه فان قلت فعلى هذا يضيع
تتبع الصفة في صورة الاحتياج بالثبوتية قلت نعم لا حاجة اليه الا انهم يعبرون
في تقرير الاحتياج استظهارا ودفعاً لمعارضه الوهم العقل فان الصفة اذا كانت امرا
سلبيا يتبادر الوهم الى قبول كون المعلوم المعدوم في الخارج موقوفا فيه وبالمثل
انكارهم مظهر غير مظهر الخارج وقولهم بان الثبوت مرادف للوجود وقع في مشكلة زيادة
الوجود على المهمة فيما وقع فيه اذ به لم يتيسر القول بان قيامه بالخارج باعتبار ثبوتها فيه قبل قيامه
كما قاله المعترض لانه بناء على قولهم ثبوت المعدومات في الخارج ولا القول بان قيامه بها في مظهر آخر
لنفس الامر غير مظهر الخارج كما قاله الحكماء وبناء على قولهم بالوجود اللفظي بالاشياء ومن لم يقبل هذا
قال في تحرير الجواب الثاني يعني ان اراد ان ثبوت الصفة الثبوتية مطلقا سواء كانت موجودة

المراد بالثبوت في الخارج

المراد بالثبوت في الخارج

ة في الخارج او لا فرع ثبوت المهمة لم في الخارج فلام ذلك وان اراد ان ثبوت الصفة الموجودة
في الخارج فرع وجود الموصوف فيه فلا يفيد اننا لا نقول بان الوجود وصف موجود
في الخارج زائد على المهمة بل انه وصف ثبوتى بمعنى انه ليس السبب داخل في مفهومه
عقلى ليس بموجود في الخارج فثبوتها لا يجب نفس الامر في العقل فلا يلزم كونها موجودة
قبل ثبوت الوجود الى هنا كلامه ولم يدرك ان قوله ثبوتها لا يجب الامر في العقل انما يتش
على اصل الثابتين بان العقل مظهر آخر لنفس الامر غير مظهر الخارج وعادة المتكلمين فيكون
والكلام في حكمهم فان قلت ليس لهم ان ينكر وادعهم فرق الضرورة بين صفة موجودة
في الخارج وصفة معدومة فيه في استدعاء ثبوت وجود الموصوف في الخارج اذ كان
ثبوتها له فيه ويقدر انما يقتضى وجود الموصوف في الخارج هو الاولى واما الثانية فلما
تقتضى وجوده فيه وان كان ثبوتها له فيه قلت لا اؤرخ بغيرهم القول بكون ثبوتها
في الخارج كزيد المعدوم وبطل هذا الاستفسار ظاهر البطلان ومن هذا انفس فساد
ما قيل ولا سيما معنى في الجواب الثاني ان مشهوره وان ثبوت المهمات الثبوتية التي
لا يكون السبب داخل فيها شيء فرع ثبوت ذلك الشيء ان ذهنا فذينا وان خارجا في رجا
واذ كان الوجود زائدا في العقل ثابتا لا يجب نفس الامر في العقل يلزم ان يكون
قبل ثبوتها في العقل وجودا اخر فيه ونقول الكلام ان في ذلك الوجود وليس الوجودات
الغير النهائية وبهذا البحث لا يتش مع المتكلمين السابقين للوجود الذهني فانهم يقولون
ان ثبوت الصفة الموجودة في الخارج كوجودها فرع وجود الموصوف في الخارج واما ان
الا اعتبارية التي ليس السبب داخل في مفهومها كما لا يمكن والوجوب والوجود فليس ثبوتها
للموصوفات بل قد على الوجود تلك الموصوفات اما في الخارج فقط واما في الذهن فلانهم لا
يقدر ان يكون له بل قالوا ان ثبوتها للموصوفات يتوقف على قيامها بالاشياء ومن لم يقبل هذا
غدرهم كما في المحققات فان اجتماع النقيضين متميز عن اجتماع الضدين وليس لهما وجود

المراد

المراد

عندهم راجي الى رجب والافى الزمن والافى القائلين بالوجود الالهي فغيرهم نبوت
التي لا يكون السبب داخل في مفهومها يتوقف على وجود موهوب فان ان ذهنا فذهنا
وان خارجا في رجا ونبوت الوجود للمهمة اذا كان ذهنا يتوقف على وجودها
في الزمن قبل وجودها فيه فيلزم كونها موجودة مرتين بل تس الكوجودات الى الالاهة
الى منها كلامه اذ على تقدير ان يكون مذهبهم ما ذكره هذا القائل يلزمهم الخذور
المذكورة ثم ان المحنة له من جملة المتكلمين النافين للوجود والزمي ومن معترفون
بان نبوت شيء في شيء فخرج نبوت المنبوت له ولا يلزم ان يكون الشيء الثابت موجودا
في الخارج يرتكز الى هذا انهم يتكلمون بتلك الحققة المقدمة في بيان ما ادعوا
من نبوت المحنومات في الخارج فقولهم هذا البعث لا يتمشى مع المتكلمين النافين
للوجود والزمي منظور فيه فان قلت قد ظهر بما تقدم ان المتكلمين النافين للوجود
الزمي ونحو النبوت من الوجود بين الامر بين احد من تعذر القول بزيادة الوجود
على الكممية ان تالوا بالمقدمة القائلة بان نبوت الشيء موجودا الى ان او معدوما للشيء
فخرج نبوت المنبوت له والاخر التزام كجواز ان تصاف الشخص المحنوم في الخارج بالشيء
ان انكره الحققة المذكورة ووسعه اذ ايدى النبوت للغير فوجه التحصيل لهم على
ذلك قلت وجهه اختيارهم الى الاله المحنوم بان يقال ان نبوت الشيء للشيء لا يتوقف
على نبوت المنبوت له ولكنه يستلزم نبوته فانه يا ولي جري من القول يندفع عنهم
الخذور الاولى وبثاني جريته يندفع الخذور الثاني فان قلت فوجه التخصيص للشيء عن
السؤال المحنوم المذكور سابقا قلت السؤال على الوجه المذكور سبيل الاندفاع
اذ لم ان يقولوا ان نبوت الوجود للمهمة اذا كان في الزمن انما يتوقف على وجودها
في الزمن قبل وجودها في الخارج على وجودها في الزمن قبل وجودها في الخارج فالا لازم
كونها موجودة مرتين في الزمن واخرى في الخارج لكونها موجودة مرتين كلتا مرات في الخارج

في اولي الزمن والخذور هو الثاني دون الاول اني الاشكال على تقدير تقريره هكذا
لوجه القاعدة المذكورة ان تصاف المهمة بالوجود موقوف على اتصافها قبل ذلك
الاتصاف بالوجود اما في الخارج فيلزم كونها موجودة في الخارج مرتين اولى في الزمن
فتنقل الكلام الى اتصافها بالوجود الزمن فانه ايضا من المحنومات النبوتية فيكم
تلك القاعدة يكون اتصاف المهمة به موقوف على اتصافها قبل ذلك الاتصاف بالوجود
اما في الخارج فيلزم الخذور المذكورة اما في الزمن فيلزم كونها موجودة في الزمن
مرتين وهذا ايضا في سدر على ان تنقل الكلام الى الوجود الثاني فيلزم التس في الوجود
فان قلت الشيء الواحد لا يكون له الوجود خارجا واحدا قد يكون له وجودات متعددة
ذهنية اما في ذهن واحد او اذ كان متعددا فالخذور يتعدى الوجود الى رجب للشيء الواحد
لا التس في الوجودات وهذا الخذور لا يتأتى في الزمن لجواز التعدد فيه قلت قد مر الجواب
عنه في اول الرسالة فتذكره قليل في جوابه الشيء اذا وجد مثلاً في ذهنا فلا شك انه ليس له في
الذهن من هذه الحالة الوجود واحد في ذهنا في ذات توقف اتصافه بهذا الوجود على
اتصافه بوجوده سابقا كان ذلك الوجود اما في ذهنا وسبقا بالوجود ان كما مر اولى
وهي اخر فتنقل الكلام اليه وتخصيص ذلك انه ان يكون موجودا في مدرك واحد
اولي مدركه متعدي غير متناهيية بوجودات غير متناهيية والاول بطلانا لعدم
قطع ان الشيء اذا وجد في مدرك لا يكون له في ذلك الزمان في ذلك المدرك الوجود
واحد وهذا ان لم يكن اجلي من عدم تعدد الوجود الى رجب للشيء الواحد فليس باخشي
منه وانني استلزم ان يكون في الوجود اذ كان غير متناهيية ورجبا يمنع بطلان
ذلك كجواز ان لا يكون بينهما ترتيب اصلا وان كان بين الوجودات فيها ترتيب كمن اذا اخص
الوجود الزمنى بالعلم الانطبع على كفى في بطلانه ترتب الصور الالاهية ذلك ان نقول
فعلى هذا يكون الخذور ترتيب الوجود السبب الالهي لا الى النهاية لوجود الالاهة

الغير المتناهية فلا وجه للعدول عن الاول الى الثاني لا يقال اذا اجرى الكلام
في الاتصال بالوجود المطلق لم يتيسر الجواب المذكور لا يمكن ان يقال الاتصال
المهمية بل بالوجود المطلق موقوف على اتصاله قبله بالوجود اذ يلزم ان يكون له قبل
الاتصال بالوجود المطلق اتصاله به لاننا نقول الاتصال بالمطلق اما في ضمن
الخيالي او الذهني فيلزم توقف اتصاله به في ضمنه فرد على اتصاله به في ضمنه
فرد آخر ولا محذور فيه وبهذا التفصيل اتضح فساد ما قيل اذا ثبت ان ثبوت
الشيء للشيء فرع ثبوت الكسب لكونه كاشفا عن كسبه عند انتماء خبرين فثبوت
الوجود للمهمية يجب ان يكون متأخرا عن ثبوته في نفسه فان لم يلزم محذور
في الوجود الخيالي راجي بناء على ما قيل من ان ثبوته للمهمية في الذهن فلا يلزم
الاتقدم الوجود الذهني على الوجود الخيالي راجي فلما اخلص عنه في الوجود الذهني
والمطلق كما عرفت انه كما لا اشكال في الخيالي لا اشكال في المطلق انما الاشكال
في الذهني اذ اللازم في المطلق توقف اتصاله به في ضمن الفرد الخيالي راجي على اتصاله به
في ضمن الفرد الذهني ولا اشكال فيه كما لا اشكال في توقف الاتصال
بالوجود الخيالي راجي على الاتصال بالوجود الذهني هذا اذا لم يتقل الكلام الى الوجود
الذهني واما اذا نقل اليه فالاشكال يظهر فيه ايضا وبالجملة لا وجه للفرق بين الوجود
الخيالي والمطلق من الكلام الزاقي وابطال ما ذكره صاحب القول المذكور
في موضع ما ذكره في موضع آخر والاف التحقيق ان توقف الاتصال
بالوجود الخيالي راجي على الاتصال بالوجود الذهني مشكك جدا فيلزم في
ان يتوقف وجود المطلق الاول في الخيالي راجي على وجوده فيه اذ لا ذهن قبله
فالذهن والوجود فيه يتوقف على وجوده في الخيالي لم يتوقف وجوده
في الخيالي راجي على وجوده في الذهن يلزم توقف وجوده في الخيالي راجي على وجوده

حرف

في التحليل فيه بالو السمة ومن هنا ظهر فساد آخر فيما قيل حيث تبين ان في
الخيالي محذور غاية ان ذلك المحذور ليس المحذور المذكور في الوجود الذهني
فكان صحة ان ينبغي المحذور المحمود راجي المحذور ثم ان القائل المذكور
بعد تبين عدم الاشكال في الوجود الخيالي راجي على نفسه على الوجه المذكور ان في
تحال واعلم ان هذا الكلام جلد والتحقيق انه ليس في الخيالي مثلا الا للمهمية من
دون ان يكون منكم امر مسمى بالوجود ثم العقل بضرب من التحليل ينزع منه
ذلك الامر وبصفه به ومصادق من الحكم ومطابقة عين تلك الهوية العينية
كما ينزع من زيد مثلا الانانية ويحكم ان الانانية سابقة له مع ان
مصادق الحكم ومطابقة ليس الا ذات زيدا وقس عليه الموجود في الزمن
فان قلت في الفرق بين الوجود والذاتيات مع ان كلا منترج من الذات قلت
ملاحظة الذات كافية في انتزاع الذاتيات بخلاف الوجود اذ لا بد فيه من ملاحظة
امر آخر مثل وجود علته وآثاره الى غير ذلك فان قلت فيكون الحكم بثبوت هذه
المسرات لها كاذبا لما بينتم انه لا ثبوت لها اصلا قلت انما يلزم كذبه اذا كان الحكم
بثبوتها ثبوت الاعراض لم يلزم لها اما اذا كان المراد بثبوتها كونه منتزعة من كونه
من التحليل او المطلق ان مل له فلا الى من كلامه وليس الامر كما زعمه كيف وما ذكرنا
على اصل الشائعين وهذا التحقيق على اصل الاشراقيين قد يمكن تحقيق الكلام
على اصل دينيك الاصلين كما بينت على الاصل الآخر وهذا القائل معترف بما ذكرنا
سبقت قال في سره لرسالة المعرفة بالزور وآوان الكليات بذواتها اثر للفاعل
اي الفاعل مستبعد لذات المفعول ثم العقل ينزع عن المفعول الوجود ويصفه به
كما هو رأي الاشراقيين لان الفاعل يحمله متصرف بمعنى هو الوجود كما هو في
الاشراقيين ومن متابعيه انه خلط في تعريف الكلام وخط في تحقيق المقام حيث

الوجود

قرر السؤال على اصل المسألة وصق الجواب على اصل الاشياء
وقال القائل المذكور في موضع آخر من الحواشي التي علقها على الشرح
للتجريد ثم نقول ان تصانيف شئ ما في كون الوجود ان وجب ان يتأخر عن اتصافه
بذلك النحو من الوجود لزم ان لا يكون نفس الامر ظرفا للاتصاف في الوجود
في نفس الامر والاتقدم على نفسه او تس وان لم يجب تأخره لم يتم الدليل
على ان الاتصاف بالوجود الخارجي ليس في الخارج ولا يخص عن ذلك الابان
يقال المعتبر في الوجود الذي هو ظرف الاتصاف ان يتأخر الموصوف بحسب
ذلك الوجود عن الوصف والمهمة لا يتأخر بحسب الوجود الخارجي عن
ذلك الوجود بل بحسب الوجود في النفس في الذهن ولكن يتأخر عن الوجود
في نفس الامر بحسب الوجود في نفس الامر او للعقل ان يعتبر المهمة بدون
ملاحظة الوجود في وجود المهمة في نفس الامر متأخر بحسب هذا الوجود
عن الوجود في نفس الامر وان كان غير متأخر عنه بحسب كون الوجود
في نفس الامر ايضا انتهى كلامه ويبدو عليه ان يقال سلمنا ان للعقل ان يعتبر
المهمة بدون ملاحظة الوجود ولكن لاصحة لقوله في وجود المهمة في نفس
الامر متأخر بحسب هذا الوجود عن الوجود في نفس الامر لان مبناه على
اثبات وجود آخر في نفس الامر واما في الخارج والذهني وهذا مما لم يقل به احد
من السلف واما قلنا ان مبناه على ذلك لان الوجود الذي اشار اليه في قوله
بحسب هذا الوجود ليس وجودا خارجيا وذلك ظاهرا وجودا ذهنيا لان المهمة
غير متأخرة عن الوجود الذهني ولا عن الوجود في نفس الامر في ضمنه بحسب الوجود
الذهني واما قلنا ولا عن الوجود في نفس الامر في ضمنه لان مراده من التمايز
عن الوجود في نفس الامر بحسب الوجود في نفس الامر التمايز عنه في ضمن الوجود

والذي ينبغي ان يدرك اليه تعليله بقوله اذ للعقل ان يعتبر المهمة اه فانه لو كان
الامتياز عنه في ضمن الوجود الى رجي اذ في ضمن واحد منها انما كان لم يمتح الى
التعليل المذكور فان الامتياز عن الوجود في نفس الامر في ضمن الوجود
الخارجي بحسب الوجود الذهني ظاهرا وعلى تقدير احتياجه الى البيان لا ينافيه
البيان بالوجه المذكور كما لا يخفى واما امتياز المهمة عن الوجود الذهني
وعن الوجود في نفس الامر في ضمنه في ملاحظة العقل واعتباره ليس ذلك
وجودا آخر للمهمة والالكان وجود المهمة على التمايز ثلاثة وسو خلافا للجمهور
عليه الجمهور وقد تكلم في ذلك القائل في بحث المهمة من الحواشي المذكورة والاصل
ان ظرف الاتصاف بالتجريد عن العوارض مطلقا ليس نفس الامر بل اعتبار العقل
فقط واما ظرف الوجود فيمكن ان يكون هو الخارج او الذهني في الخارج
والذهني واعتبار العقل جميعا هو مجرد عن العوارض بحسب اعتبار العقل
ولا يوجد في شئ منهما ما هو مجرد عنها بحسب الواقع مطلقا وهذا القول منه
صريح في الاعتراض بان اعتبار العقل ليس من مظاهر نفس الامر والامتياز
الثابت بحسبه ليس امتياز في نفس الامر ثم انه يستلزم على الغافل القوي
بما فهم من كلامهم ما ساء في انحصارها في نفس الامر في الخارج والذهني والمفهوم
من كلامه نفس المنقول انما اظهر منه في المناقاة لاختصاصه المذكور وتفصيل ذلك
ان الغافل المذكور قال في حاشيته في الجريد بالتجريد والاصل ان الوجود
في الخارج لا يمكن ان يعرض للمهمة عند وجوده في العقل والالزام كون المهمة
موجودة قبل قيام الوجود بها وهذا يعلم ان الوجود المطلق لا يعرض للمهمة
عند وجوده في العقل بل الوجود المطلق والوجود الخارجي يعرض للمهمة في نفس الامر
لا في الخارج وقال القائل المذكور ويبدو على قوله والالزام كون المهمة موجودة
قبل قيام الوجود بها ان الالزام كونها موجودة في العقل قبل وجوده في العقل في الخارج

وقد مر الكلام فيه مفصلاً وكيف ان يقال انه اراد لزوم كون الكمية موجودة
في الخارج قبل وجودها فيه في بعض الصور وهي الهمية اول المخلوقات وقد مر
الكلام فيه مفصلاً ثم قال وايضا اذا لم يكن عرض المطلق والخارجي في العقل
كما هو في ذاته ولا في الخارج كما هو في ذاته فكيف يكون عرضها في نفس الامر
وهو مخوف في الخارج والذهني والظاهر ان الفاضل المذكور يقول ان الخارج والذهني
منظوران لنفس الامر لا فردان له فالوجود فيهما كالشأن عن الوجود في نفس الامر لا فرد
ان له فالوجود في نفس الامر تحقيق بذاته غاية لا ينظر الا بواحد منهما وهذا
لا يتأتى في الاختصاص منظم نفس الامر في الخارج والذهني وتارة زيادة تفصيل في هذا
المقام اورده في بعض تعليقاتنا ثم قال فان زعم انه نحو آخر من الوجود
فيصير القسم الاول ما يخصه من الوجود بحسب نفس الامر مدخل فيه والثاني
ما يخصه من الوجود في الخارج مدخل فيه والثالث ما يخصه من الوجود في الذات مدخل
فيه ولا يلزم ما ذكر من ان القسم الاول ما ليس في خصوص احد الوجهين الوجوديين
فيه مدخل كما لا يخفى على ذي الطبع السليم بل يلزم اذ ذكر الخصوصية في الوجوديين
اذ لا مدخل لهما في عمومها ايضا ولا يذهب عليك ان دائرة هذا لا يبراد على الغم
لا على المفهوم اذ مبناه على ان يكون المراد للهمية تلك الوجودات وقد وقفت
على فساد هذا الجنب على ان الفاضل المذكور يحقق من هذا لا مقتله عن قسم العوارض
على الوجه المذكور غافلاً عما وقع فيه فلا وجه للاستدراك عليه بما نقلتم في هذا
كما لا يخفى على ذوي الافهام ثم قال وايضا من المأخوذ في قوله لا زعم على تقدير
الاتصاف في نفس الامر كما مر و اراد بما مر ما قدمه بقوله ثم يقول اتصاف شيء آخر في الوجود
ان وجب ان يتأتى من اتصافه بذلك النحو من الوجود لزم ان لا يكون نفس الامر طرف الاتصاف
بالوجود في نفس الامر والا تقدم على نفسه وتسلف الفاضل المذكور ان يقول في دفعه ان اتصاف الكمية
بالوجود في نفس الامر انما يقتضي كونه في حد ذاته بحيث اذا وجد نظر العقل لكونه للهمية فيه

فيه ولا مأخوذ في ذلك انما المأخوذ في ان كان لنفس الامر وجود آخر غير الوجود
الخارجي والذهني ويكون الاتصاف في نفس الامر بحسب ذلك الوجود كما فهم ذلك القائل قبلي
هذا لا يبراد ايضا على الفهم السقيم وكم من غايب قولاً صريحاً ثم قال والتحقيق كما عرفت
ان الوجود بما ينزعه العقل من الكمية ويصنفها به هو مصدق ذلك الوصف مدعيه
الكمية ونحن نقول قد عرفت ان التحقيق على الصل الاسرائيليين فلا يناسب اهتمام
لان الكلام لهذا على اصل المسائلين ثم قال كيف في نفس الوجودين المتكافئين اذ لو
اشترط في الوجود والذهني سوطان الاتصاف تقدمه على الاتصاف بالوجود الخارجي
ليس بحسب الى خارج كلف لزم ان لا يكون الاتصاف بالوجود في نفس الامر بحسب نفس الامر
لعدم تقدم الشيء على نفسه وان الكيفي بمجرد كونه مشتركاً من الجنسية الموجودة بذلك
الوجود لزم ان يكون الاتصاف بالوجود الخارجي بحسب الى خارج فانه مشترك مع من الكمية
الموجودة في الخارج فالوجه كما استرنا اليه ان يعتبر فيه بعد كون الاتصاف مستلزماً
لهذا النحو من الوجود ان يكون الكمية في ذلك النحو من الوجود غير مخلوطة بذلك العارض
وظا ان الكمية في الوجود الخارجي مخلوطة في الوجود الخارجي وكذا في الوجود في نفس
الامر مخلوطة بحسب نفس الامر وكذا في الوجود العقلي ايضا مخلوطة بحسب الامر كلف للعقل
ان يأخذ في غير مخلوطة بشيء ومن العوارض في هذا الاستدراك اعتبار معرفة
عن جميع العوارض حتى عن هذا الاعتبار فهذا النحو من الوجود طرف للاتصاف به وهو
من الخارج وجود الهمية في نفس الامر ويرد عليه ان يقال سلمنا ان العقل ان يأخذ
في غير مخلوطة بشيء ومن العوارض في هذا الاعتبار معرفة عن جميع العوارض
في نفس الامر كلف هذا الاعتبار غير مطابق للواقع لانها في حد نفسها غير معرفة
عنها انما الخطأ بق للواقع كونها معرفة في ذلك الاعتبار والاعتبار في ذلك
لانه ليس من الاعتبار ان الخطأ بق للواقع والا لكان زيد مثلاً غير انسان بل غير ممكن
في بعض الاعتبار ان الخطأ بق للواقع وهذا مما لا يخفى فساد على من له ادنى تمييز

فيكون الكمية في الاعتبار المذكور ليس كواحد من الأشياء وجود الكمية في نفس الامر فالصواب
 في كل الاشكال المذكور منع لزوم ان لا يكون الاتصاف في نفس الامر بحسب نفس الامر تقدير
 ان يستلزم في الوجود الذي هو طرف الاتصاف تقدمه على الاتصاف قوله لعدم تقدم الشيء
 على نفسه فكما مسلم كلفه غير لانهم لا لان الوجود في نفس الامر هو الوجود المطلق الشامل
 للوجود الذي راجي والزمني وقد مر ان الاتصاف بالمطلق اما في ضمن الخارج
 او الزماني فاللزام توقف اتصافها به في ضمن فرد على اتصافها به في ضمن فرد آخر
 ولا يحذر فيه والجب ان هذا التأنيك واقف على هذا وقد ذكر في بحث الوجود البرهني
 من الحوادث المذكورة ومع ذلك كيف يقرر هذا الملازمة المذكورة فان قلت اذا كان التحقيق
 المذكور على اصل الاشياء قديمين دون اصل المتساويين فما وجه التخلل الاشكال
 المتعجب عليهم بوجهين احدهما لزوم توقف وجود المعلوم الاول في الخارج على نفسه على ما سبق
 بيانه والاخر لزوم التساوي في الوجودات الزمنية وذلك بطلان الوجود والزماني مخصوص
 بالعلم الانطباعي فترتب الوجودات الزمنية الى غير النهاية يستلزم ترتيب الصور
 الادراكية الى غير النهاية وهو محال لجرى ان يرتبط في ان الاختصاص المذكور غير
 ثابت بل الظاهر على ما بيناه في رسالتنا المعمولة في تحقيق الوجود الزماني بل لانه
 في تأخير جميع الوجودات العارضة للمهمية ونقول لا بد من وجود آخر غير تلك الوجود
 لان جميع تلك الوجودات عارضة للمهمية ثابتة لها فيقتضي ان يكون لها وجود
 قبل تلك الوجودات بحكم المقدمة القائلة ببقية شيء من شيء في وقت بقاء الشيء له
 وذلك الوجود ليس واحدا منها ضرورة انه متقدم عليها بالاسر فيلزم ان لا يكون المأخوذ
 جميع الوجودات العارضة للمهمية كزوج هذا الوجود منه وهو خلاف المعروف وقد
 مر وجه آخر في اول الرسالة اما التخلل الاشكال الاول فيقال على اسرنا الى
 فيما سبق ان الاتصاف بالوجود الذي راجي في نفس الامر وذلك لا يقتضي وجوده من غير

بالفعل بل يكفي ان يكون الكمية حيث اذا وجد مظهر ظهر فيه نبوت الوجود والآن لا يتوقف نبوت الوجود
 للمهمية على وجود مظهر العقل بالفعل حتى يلزم المخدور المذكور لا يقال تنقل الكلام الى كون الكمية تنقل
 الكمية ونقول ان كان نبوته في الخارج يلزم تقدم الوجود الذي راجي عليه فيلزم المخدور اللازم
 على تقدير كون نبوت الوجود الذي راجي للمهمية في الخارج وان كان في الزمن يلزم المخدور المذكور
 لانا نقول نبوته ايضا في نفس الامر على الوجه المذكور وذكره وغاية ما يلزم في التساوي في الوجود
 الاعتبارية ولا بد من على بطلانه وانما التخلل الاشكال الثاني فيبان يقال ان ظهوره في نفس الامر
 في مظهر العقل ووجوده فيه موقوف على اعتبار العقل والتفاته والعقل لا يتقدم على
 والاتفات الى غير النهاية فلا بد من وجوده في امور غير متساوية مفصلة مرتب بعضها على بعض وهذا
 ما لا بد من ان التساوي في الامور الزمنية جائز يعني انهم ارادوا به ان الامور الزمنية يجوز
 ان يكون بحيث اذا التفت اليها العقل واعتبر بها وجد متسلسلة لا الى نهاية لانه لا يتقدم
 على الاعتبار الذي به ذلك لان التساوي يقع فيه بالفعل ولا يكون متساويا مساو المتبادر الى الفهم من الكلام
 المذكور فانه وهم فاسد فان قلت الظاهر تقدمه مع ان معنى وجود الشيء في نفس الامر كونه بحيث
 اذا وجد مظهر ظهر فيه وجود ذلك الشيء على ما ذكره من ان الوجود المظهر لا يظهر فيه بعض ما
 في نفس الامر قلت يكفي في بانية الظهور من جانب الظاهر في عدم الظهور بالفعل لا يقتصر
 من جهة المظهر فتدبر ومن هنا ظن في هذا الاتفاق من قال في تحقيقه ان نبوت الوجود
 للمهمية في الزمن انما يكون اذا فصل العقل للمهمية المذكور في الوجود الى مهمية من حيث هي ووجودها
 ونسب الوجود اليها بالنبوت اذ ليس النبوت الزماني كنبوت البياض للجسم كيبس فيجب ان ثابت
 والمثبت له في الزمن اجتماع القابل والقبول سواء لا يظهر العقل او لا بل معنى النبوت
 الزماني ان العقل اذا لاحظ المهمية وثابت لها في الزمن كالوجود مثلا لا حظا للنسبة
 بينهما كيد المعقول من احدهما نفس المعقول من الآخر ولا جزء له بل وجوده حاد فاعلى
 ونسبة الزمان وحدها نسبة وحدها بقاء بقاء فيكون الكمية التي نسب اليها الوجود

الخارج
 من الخطيب

وجهه

موصوفة في العقل في الوجود بالوجود وان فصل تلك المهمة التي لا حظ لها ايضا الى مهمة وجود
نسب اليها الوجود كان لها وجود آخر ولا يلزم للعقل هذه الاعتبار رات وانما لا يمكن فينقطع
التس بانقطاع الاعتبار فان قيل العقل انما ينسب الوجود الى المهمة من حيث هي لا الى المهمة
الموجودة فليس لها وجود حتى يفصل في المرتبة الثانية الى المهمة وجود وايضا يلزم ان
يكون موجودا مرتين وان لم يلزم التس في الوجودات الى ما لا نهاية له وهو ايضا يخرج قلنا
العقل وان لا حظ للمهمة من حيث هي معقاة عن الوجود والعدم لكنها موجودة في العقل
عند الملاحظة وانما لا حظا وجودا فان عدم الاعتبار غير اعتبار العدم فاذا توجه اليها
ثانيا يفصل ايضا الى المهمة وجودا وبذلك اذ لا يتم انه لا يكون وجودا مرتين على ما ذكرنا
فان المهمة الموجودة في الذهن اذا فصل العقل الى المهمة وجودا ونسب ذلك الوجود اليها
يكون المنسوب اليه بذلك الوجود موجودا في العقل قبل نسبة الوجود اليها فانه لا يخفى في تصرفات
العقل ولا يذهب عليك ان من قال ما ذكر في السؤال او لا و آخر اقول وان فصل تلك المهمة
التي لا حظ لها ايضا الى المهمة وجودا ونسب اليها الوجود كان لها وجود آخر اما كونه منسوبا كما ذكر
ثانيا فظروا ما كونه منسوبا كما ذكرنا ولا فلان امر ومن الوجود في قوله فليس لها وجود حتى
يفصلها في المهمة الثانية الى المهمة وجودا وجودا آخر غير الوجود الاول في ذكره في موضع
الجواب خارج عن ايجاب الصواب لان مبناه على ان يكون الوجود واحدا ويكون التقدير
في اعتبار العقل اياه في كل مرة من مران التفصيل وهذا عقول عن منسوبا والسؤال
وهو ان عن تقييد الوجود الى فصل في المرة الثانية من التفصيل بقول آفي قد يدبر ثم
قال ذلك التأييد ويد على هذا الجواب انه لا شك ان المهمة متصفة في نفس الامر بالوجود
فان كان نفس الامر عبارة عن نسبة العقل الوجود اليها يكون الاتصاف بحسب اعتبار العقل
وفرضه فلا يكون الاتصاف حاصل قبل نسبة العقل الوجود اليها مع انهم قد صرحوا بان معنى
كون الشيء موجودا في نفس الامر انه موجود في حوزاته لا بحسب اعتبار المعية وفي نفس الامر

من بل لو قطع عن كل اعتبار وفرض يكون موجودا حتى بالغ بعضهم وقال نحن نعلم
بالضرورة انه لو لم يكن في الوجود عقل عاقل ولا ذهن ذاهن فانه المفهومات مصفوفة
في حدود ذاتها بهذه الصفات وايضا يلزم انه لا يتصف تلك الاطسام بمطابقة
نفس الامر لا متساوية مطابقة الشيء لنفسه والجواب عن الايراد الاول ان نفس الامر
ليس عبارة عن نسبة العقل الوجود اليها حتى يلزم ان يكون الاتصاف بحسب اعتبار العقل
واليس فيما تقدم من الكلام المذكور في موضع الجواب ما يدل على ذلك فانه كان مقصودا
على بيان حال ثبوت الوجود للمهمة ولم يقع فيه التعرض لبيان حال نفس الامر كونه
الشيء موجودا فيه وقد مر من قبلنا في الحقيقة ما يقتضيه لطالب العقل الحق وحاصله ان الوجود
في نفس الامر اذ لم يكن بحسب التي لا يتوقف على وجود مظهر العقل بالفعل وقد اخرج
عن هذا قول المحقق الطوسي في تلخيص المصطلح وكونه الشيء واجبا في الخارج هو كونه
بحيث اذا عقل عاقل مسند الى الوجود الى ارجى لزوم في عقله معقول هو الوجود انتهى
ومراده من التي ارجى الى اعتبار العقل وفرضه فينتطبق على ما اردناه من
نفس الامر والجواب عن الايراد الثاني فيسألني ثم قال ذلك التأييد ويمكن ان يدفع
بان المراد من قولهم ما في نفس الامر ثابت في حوزة لا بحسب اعتبار العقل وفرضه
هو انه ليس من محترغان العقل كزوجة المهمة بل ان الموصوف الى الوجود العقل
ان ينسب عنه ذلك الوصف وينسب اليه والثاني بما ذكره بعض الفضلاء من ان المطابقة
اصنافه كغيرها التساوي بحسب الاعتبار ولا خفا في ان العقل عند الملاحظة
والمقابلة بينهما كد نسبة ايجابية او سلبية يقتضي الضرورة او البرهان فتلك النسبة
من حيث انها نتيجة الضرورة او البرهان بالنظر الى نفس ذلك المعقول من غير اعتبار
خصوصية المحرك والمخبر في المرادة بالواقع وما في نفس الامر فصيحة هذه النسبة
كون بمعنى انها في الواقع وما في نفس الامر وهي النسبة المعقولة لغير ادعاء والملاحظة

لها او غيرهما بين ذينك المعنيين يكون معنى انها مطابقة لتلك النسبة الواقعة اى على
 وفقها في الايجاب والسلب واصحاب في الجواب عن الايراد الثاني واما ما ذكره في الجواب
 عن ايراد الاول فحق الانطباق على اصل الاشارة على ما ثبت عليه قبل هذا الكلام
 بل على اصل المثبتين ثم قال ذلك التعاكس وذهب بعضهم الى ان الاتصاف العقلي
 بحسب نفس الامر معناه ان يكون الشيء بحالة يمكن للعقل ان يستخرج عنه صفة ويصفها بها
 ومنه الى انه ثابتة للشيء بحسب نفسه لا يتوقف على فرض العقل واعتباره وليس في الاتصاف
 لهذا المعنى لوصف انضمام احد الشئيين الى الآخر حتى يحتاج قبله الى وجود الموصوف
 بل يطابق هذا الاتصاف الى ذات الموصوف فقط فلا يلزم ان يكون قبل الوجود وجود آخر
 فلا يتسلسل الوجودات وفيه ايضا نظر لان مطابقة النسبة لامر واحد غير معقول والاتصاف
 معنى نسبي لا يعقل الا في متعدد فعند حصول الموصوف في الذهن وفي الخارج من غير ان يكون
 معه صفة في الخارج او في الذهن لا يتصور اتصافه به نعم يمكن ان يكون عند وجوده في احدهما
 صالحا لان يعقل منه هذا الوصف ويجرد منه الصلوصية ليس باتصاف ذلك الوصف حقيقة
 بل من شأنه ان يتصف به في العقل وان سمي هذه الصلوصية بالاتصاف بسبب كونه من شأنه
 مجازا فلا منافاة اراد بالوصف المذكور الفاضل الدواني وقد مر من نقل كلامه بعبارة
 وبيانه انه تحقيق على اصل الاشارة قين واما النظر الذي اورد من قبل الموهلة
 ولا وجه لها في الحكمة الرسمية فكيف في حكم الاشارة فانهم فسروا الاتصاف بمعنى غير معهود وبيّنوا له
 الخطا ولم يبرروا به ارفضا بما هو المعنى المعروف للمطابق فكيف لاحد ان يناقش في
 واحد من الموضعين بانه مخالف للغة والعرف العام ولا يلزمهم ايضا ان يكون استعمال
 ذينك العبارة من غير قانون المجاز اللغوي حتى يحتاج جواب الى بيان العلاقة المجازية
 بين الموصوف له والمستعمل فيه ثم ان قوله فعند حصول الموصوف في الذهن او في الخارج
 من غير ان يكون معه صفة في الخارج او في الذهن لا يتصور اتصافه به ثم فان تحقق الاتصاف



Handwritten text in a cursive script, likely Persian or Urdu, covering the left page of the manuscript. The text is arranged in approximately 20 horizontal lines. A faint circular stamp is visible on the left side of the page.



هذه الرسالة لبسان ابو بكر السجستاني

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذي كرم آدم عليه السلام وفضل نسله بفضله
احسانه والصلوة على من خصه الله بطهارة النسب
وحفظ آباءه عن الدنس تعظيماً لثانته وجعل قرنته خير
القرون وخير كل اصل من اصوله خير زمانه كما ورد
في حديثه او رده البخاري عليه رحمة الباري
في صحيحه في هذه العبارة بعثت من خير قرون
بن آدم قرنتا فقرنا حتى كنت فيه وفي حديث

فيه وفي حديث آخر اننا انفسكم نبياً وصدراً وصيماً لم ينزل من الاصل
الطبيعية الى الارحام الا مرة مصطفى مهدى لا تشعب شعبان
الا كنت في خير مما كان خيركم نبياً وخيركم ارباباً ولا يخفى ان في مقطع
هذا الكلام تشعباً لطالب الحق من ذوي الافهام فيما سبق لا يعلم
الكلام بعدون الملك الكلام فنقول وبالله التوفيق وبيده ازمته
الحق **اعلم** ان السلف اختلفوا في ابوي الرسول عرم مل مائ
على الكفر ام لا ذهب الى الاول جميع منهم صاحب التفسير حيث
قال في تفسير قوله ته ولا تسأل عن اصحاب الجحيم قال ابن عباس
رضه وحميد بن كعب القرظي قال النبي عرم يوماً ليت شعري ما فعل
ابو اي فانزل الله ته ولا تسأل عن اصحاب الجحيم فلم يذكر بها حتى
توفاه الله ته ثم قال وما امر بتبشير الكفرة منين وانذار الكافرين
كان بدار عقوبات الكفار فقام رجل وقال يا رسول الله اين
والذي فقال في ان ر فخر الرجل فقال عرم ان والداك ووالدتي
ووالدا ابائهم في النار فتنزل قوله ته ولا تسأل عن اصحاب الجحيم
فلم يسكوه شيئاً بعد ذلك وسو قوله ته ولا تسألوا عن الاشياء ان تبد لكم
تسؤلكم وذوب صاعه متكئين بالاحاديث الدالة على طهارة نسله
عليه السلام عن دنس النكس وشين الكفر ونزول الجميع الاول قالوا
بنجاتكم من النار منهم الامام القرظي وانه قال ان الله ته احيى له اياه
وامم وآمن به عرم ومن دام التفصيل في هذا المقام فليست بذكرته
في سلك المطالع فان قلت اليس الحديث الذي ورد في احيائها
موضوعاً قلت نعم بعض الناس الان الصدواب ضعيف لا موضوع

من مات على الكفر ابعث لعنة
الا والدي رسول الله صلى
الله عليه وسلم يشقون ان
الله تعالى احيى حاله حتى اصابه
كذا في ضيق الكاردين
في الاضواء
وانظر

ولقد اختلفنا الى فظا شمس الدين بن ناصر الدين الدمشقي رح حيث
استدلفنا في كتابه بنور ود الصارعي بعد ايراد الحديث المذكور
حيات ابيه عم من يد فضله على وكان رؤوفاً ما حياً امة وكذا اياه
لايمان به فضلاً لطيفاً تسلم فالقديم به قد يد وان كان الحديث به ضعيفاً
لاموضوعاً معدود في طبقة الى فقط وقال الى فظا بوصف من شأنه
في كتاب النسخ والكنسوخ على عايشة ربه ان النبي عم نزل الى الجحول
كينا خنيا فقام به ماشاً ربه عز وجل ثم مرجع مسروراً سالت ربي
عز وجل فاحيا في اتي فامنت بي ثم روي وقال جلال الدين السيوطي
من الحديث اخرجه ابن شاميين هكذا في النسخ والكنسوخ وجعله
ناسخاً للحديث الواردة في انه عم استاذ ربه في الاستفجار
لا امة فلم ياذن له ويورد عليه ان النسخ لا يجري في الاضمار على ما بين
في الاصول ولا يخفى وجوبه على فوس الاختيار فالوجه ان يقال انه
استاذ ربه في الاستفجار لامة فلم ياذن له ثم استاذ ربه في وقت
آخر فاذن له قال الى فظا فتح الدين في السير قد روي ان عبداً له بن عبد
المطلب وامينة بنت ومب ابوي النبي عم اسلم وان امة تهاجيا لم
قامنا به عم وروي ذلك ايضا في حق جده عبد المطلب ثم قال وسو
من الف باخرجه احمد عن ابى ذر العقيلي قال قلت يا رسول الله
اين امة قال اتمك في النار قلت فابن من مضي من اهلك قال
اما ترضى اتمك مع امة ثم قال وذكر بعض اهل العلم في الجمع بين هذه
الروايات ما حاصله ان النبي عم لم ينزل رافياً في الحقايات النبوية
صاعداً في الدرجات العالية الى ان فيض الله روحه طاهرة اليه

اليه وارزقه بفضله به كد به من الكرامة حين القوم عليه فمن الجائز
ان يكون من هذه وجه عاك كبر بعد ان لم يكن وان يكون الراجح والايان
منها عن تلك الاصل حيث فلما عاينه الى منها كلامه واما ما ذكره
الى فظا ابو الخطاب بن ابي دصه ان الحديث في ايمان امة وايه موضوع
يردده القرآن العظيم قال الله تعالى ولا الذين يموتون وهم كفار لم ينفع
الايمان بعد الرجوع بل لو آمن عند المعانية فكيف بعد الاعادة
وفي التفسير انه قال عم ليت شوي ما فعل ابواس قزح لولا انك
عن اصحاب الجحيم فرفوع بما ورد من اصحاب الكهف يبعثون
في آخر الزمان وكجود ويكونون من هذه الامة تشرى عالم بذك
اخرجه ابن عكبر في تاريخه واخرجه ابن مردويه في تفسيره من حديث
ابن عباس رضي عنه مرفوعاً اصحاب الكهف اعدوا المهدى وقد
ايعين بما فعله اصحاب بعد احيائهم عن الموت وسأبداً ان يكون الله
كتب لا بوي النبي عم عمر ثم قبضها قبل استيفائه ثم اعادها استيفاء
تلك الحصة الباقية وآمن فيها فيعتد به فيكون تاجر تلك البقية
باجرة الفاضلة بينهما لاستدراك الايمان من جملة ما اكرم الله به
نبينا عم كما ان تأخير اصحاب الكهف هذه الامة من جملة ما اكرموا به
واشرف المخلوق بالايان في هذه الامة واما قوله بل لو آمن عند
المعانية فكيف بعد الاعادة فمردود بالايان عند المعانية ايمان
بأن فلان يقبل بخلاف الايمان بعد الاعادة وقد دل على هذه قوله
وكورؤوا اي لئلا عنه قيل القاض ابو بكر بن الغري اهدايم المالك
عن رجل قال انما ابى النبي عم في النار فاجاب انه ما حوت لان الله

في قوله تعالى ان الذين يهودون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة
 ولا اولى اعظم من ان يعذب الله عنه ابيه انه في النار وقال الامام السري
 في السروان الاثني عشر ايراد حديث مسلم وغيره وليس لنا ان نقول
 نحن ذلك في ابوي الرسول عوم لقوله عوم لا يورثه والا حيا بسب الاموات
 والله تعالى ان الذين يهودون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة
 البيان من المعاني التي زية والكناية عن جنس الخواص فمن قال في شرم
 وبين مراده عند تعريف علم المعاني ان الخواص هي مغايرة المعاني لاصل
 المعنى قد يعجز عنها بالتالي يفيد في التركيب لا مجرد الوضع سواء
 انما في بعض مفرداتها او بعضها التركيبية ولا شك ان المعاني في الجارية
 والكنى عنها داخلية فيها فالبعض عن افادة التركيب الخواص سواء
 كان مقصوده اصلية فيها او كانت مستتوية وظيفة علم المعاني
 ولهذا ذكر فيه معان مجازية ومكنى عنها فقد شرح الكلام على وجه
 لا يدعي فيه صوابه وذكر المعنى المجازية والكنى في علم المعاني
 ليس لانه من الخواص بل لقيام الحاجة الى بيانها في تحقيق خواص
 بعض التركيب كالخواص التي يفيد في الخبر المستعمل في معنى الانشاء
 والانشاء المستعمل في معنى الخبر مجازا فانه لا بد في بيان المعاني
 المجازية التي تترقب على تلك الخواص واما المتولدات من ابواب
 الطلب فليس من جنس الخواص بل معان حركية والخواص والخواص
 وذلك ان الاستفهام يتولد منه الاستبطاء وهو معنى مجازية له ويلزم
 الطلب وهو خاصية يقصد بها البليغ في مقام تقتضيه وقس على
 هذا الحال في سائر المتولدات ان فان قلت في عرفهم للمطابق البيانية

وذكر القاصي عياض في الشفا ان كاتبه عن
 قال حفصة كان ابوي النبي عوم كافرا فعليه وقال
 لا يكتب لي ابدا وفي الحديث ان نعم ان عليا كعب
 قال ذلك غضب غضبا شديدا وغرله عن الرواية
 وفي غنية الفتاوى سئل الشيخ الامام الاجل علي
 بن سعيد التستغني عن قول بعض الناس ان
 آدم عوم لما بدت منه تلك الزلّة اسود منه جميع
 جده فلما اعطى الارض امر بالصيام والصلوة
 فصام وصلى ابين جده ابيض هذا القول قال
 يجوز في الجملة القول في الانبياء عوم حتى يؤدي الى
 العيب والنقص فيهم وقد امرنا بحفظ الدين
 عنهم لان مرتبة الانبياء عوم ارفع وهم على الله
 اكرم من سائر الخلق وقد قال النبي عوم اذا ذكر الصالحين
 فاسكوا فلما امرنا ان لا نذكر الصالحين حتى يرضى
 الى العيب والنقص فيهم فلان عوم يلفظ عن الانبياء
 اولى واحق الى هنا كلامه واذا قرر هذا فحق
 المسلم ان عكسه انما يحل في شرفه سواء
 لوجه من الوجوه ولا خفاء في ان اثبات الشكر
 في ابويه اخلاصا بغير شرف به الظاهر والمحملة
 بهذه المسئلة ليست من الاعتقادات فلا حظ
 للعقب فيها واما السان فحق ان يمان عاتباد
 هذه البصان خصوصاً الى يوم العاد لاهم لا قدر
 على دفعه وتداركه على الرسالة صح

نية عبارة جامعة كعبارة الخاصة الجامعة للطايف علم المعاني
 قلت نعم انهم يعجزون عنها بالمجازية قال الشيخ في دلائل المايجي زاعلم
 ان سبيلك او لا ان تعلم ان ليست المجازية تبينها لهذه الاجناس
 على الكلام المجزول ظاهره والمبالغة التي مدعى لها في نفس المعاني
 التي يقصد المستكم اليها بخبره ولكنها في طريق اثباتها لها وتقريرها آيا
 تفسير هذا ان ليس المعنى اذا قلنا ان الكناية ابلغ من الصريح انك
 لما كنت من المعنى زدت في ذاته بل المعنى انك زدت في اثباته
 فجعله ابلغ واكد واشد فليست المجازية في قولهم هم الرومان
 انه دل على قري الشراك اثبتت القوي الكمية من وجه هو ابلغ
 واوجبه ايجبا من اشد واوجبه دعوى موافقة لها بالنظر
 وبصريح او ثقل وكذا ليست المجازية التي قرأنا بقولك رايت اسدا
 على قولك رايت رجلا لا يتميز عن الاسد في شي عته وجراته انك
 قد افدت بالاول زيادة في مساواة الاسد بل بان اخذت تأكيداً
 وتثميلاً وتشدقاً وقوة في اثباتك له هذه الحسابات وفي تقريرك
 لها فليس بكثير الاستفارة اذا في ذات المعنى وحقيقة بل في ايجابه
 واحكام به وبهكذا اقيس التمثيل لدى المجازية ابداً في ذلك تقع في طريق
 اثبات المعنى دون المعنى في نفسه الى ههنا كلامه ومن بيان تبين
 عدم الفرق بين الخواص والمجازية من التبع الكلمات مستلخ من الفهم
 ثم ان المجازية قد تطلق على خصوصية في النظر باعتبار كونها من
 الحدود صورة في المعنى مناسبة للمقام دلالتها على خاصية تقتضيها
 ذلك المقام كخصوصية النظر في الجملة الاسمية فانها احدث صورة

في معنى الكلام متى كونه موكداً لكلف الصورة على خاصية أي
 رد الانكار يقتضيها مقام كان الخطاب فيه مع منكر فصارت
 الخصوصية المذكورة بهذه الاعتبار من مزايا الكلام
 وقد افصح الشيخ عن اطلاق المزية على هذا المعنى حيث قال في
 دلائل الاعجاز وكمن بقي ان تعلموا مكان المزية في الكلام وتصفوا له
 وتذكر دواعي ذكرها كما نطق على الشيء ويعين وكيف من وجهه وبين
 ولا يكفي ان يقول انه في خصوصية في كيفية النظم وطريق خصوصية
 في نطق الكلام بعضها على بعض حتى ينعقد تلك الخصوصية وتبينوا
 وتذكر والها امثلة وتوكلوا مثل كيف وليت كما ذكر من تنويعه
 محل الدنيا كسفن بالعلم بدوجه وهو الصمد يا ويعلم من سركي
 حتى ترى ايها كيف تلك الخطوط ويحيى دوماً وتذهب منها طويلاً وماذا
 نذهب منها عرضاً ولم يبدأ ولم يبين ولم يندب وسمن الحساب
 الاقيق ومن حجب سرف اليه ما يعلم منه وكان الخذف موضع الاسنادية
 الى منها كلامه وقد تبين منه ان الشيخ انما اطلق المزية على ما في النظم
 من الخصوصية لا على النظم نفسه كما هو ظاهر من كلام من قال والشيخ يطلق
 على المعاني الاول بل على ترتيبها في النفس ثم يترتب الالف ظان النطق
 على جزئها اسم النظم والصورة والخواص والمزايا والكييفيات وتعد
 ذلك ثم انه تبين من الكلامين المتقارنين عند الشيخ لنا حقيقة المزية
 المذكورة في كتب البلاغة خصوصية لها فضل على سائر خصوصيات من
 جنبها سواء كانت تلك الخصوصية في ترتيب معاني النظم المعبر عنه
 بالنظم وفي دلالة المعاني الاول على المعاني الثانوية فهي متنوعة على نوعين

عين احدهما وهو ما في النظم صحة ان يبيح عنه في علم المعاني وثانيهما
 وهو ما في الدلالة صحة ان يبيح عنه في علم البيان والفرق بين الخواص
 والمزايا التي تتعلق بعلم المعاني هو ان تلك المزايا تثبت في نظم
 التراكيب فيترتب عليها خواصها المعبرة عند البلاغة فالمزايا
 المذكورة متضمنة لتلك الخواص وكذا المزايا التي تتعلق بعلم البيان
 فانها تثبت في دلالة المعاني الاول على المعاني الثانوية فيترتب
 عليها الخواص المقصودة بتلك الدلالة ومن الاغراض المزية
 على الجواز المرسل والاستقارة والكنائية اعلم ان هذا النوع
 من الخواص ايرضا من حيث انه من مقتضيات المقام لا بد لصاحب
 علم المعاني من معرفة تلك الخواص المذكورة في صدره حتى ان يسمك لهذا
 ان يسمك علم المعاني معرفة نوعي الخواص واختصاص علم المعاني
 البيان بمعرفة كيفية حصول النوع في الكلام كما كان منزلة من علم
 المعاني بمنزلة الشجيرة من الاصل ومن كان يجزل عن الوقوف
 على هذا التفصيل توهم ان نفس المعاني المجازية والكنائية من الخواص
 وزعم انه جهة احكام علم المعاني بهذا الاعتبار ولم يدرك تلك
 المعاني في علم البيان بمنزلة المعاني الاصلية في علم المعاني
 وصف الخواص في كل منهما ان يكون وراي المعاني الاصلية التي
 استعمل الكلام فيها فان قلت ما حال التشبيه وما بال من اخرج عن
 حد البيان وادخله في حد البلاغة قلت التشبيه على نوعين احدهما
 التشبيه المفرد بالمفرد والآخر تشبيه المركب بالمركب وهذا النوع من التشبيه
 داخل في حد البيان الا ان المراد منه تشبيه الهيئة الى صفة من مجموع

ما ذكر في جانب التشبيه بالهيئة الى صلة من مجموع ما ذكر في جانب التشبيه
 ودلالة الكلام على تشبيه اليتيم من قبيل دلالة المعلوم على اللزوم
 فلا جرم يدل في حد البيان واما النوع الاول فلا يخرج من ان يكون اداة
 التشبيه المذكورة او لا وعلى الاول لا يدل في الحد المذكور لعدم
 الاختلاف في طريق دلالة على المعنى المراد بزيادة الوصف
 ونقصانه ومن ومن ان الاختلاف المذكور يتحقق في طريق دلالة
 ايضا زاعج ان قولك وجه كالبدر مثلا لا يريد به ما هو مفهومه
 وصفا بل يريد ان ذلك الوجه في غاية الحسن ونهاية اللطافة فقدر
 ومن حيث لم يفرق بين معنى التشبيه والغرض منه فان ما ذكره مؤلفه من
 منه اي من التشبيه المذكور لا معنى له الذي يستعمل فيه وزيادة
 التحقيق في هذا المقام يطلب في الرسالة التي رتبنا بها في التشبيه
 وتفصيل احواله وعلى الثاني ان كان اداة التشبيه مقصورة والحال فيه
 كالحال في اذ كانت المذكورة بمثابة وت وان لم يكن مقصورة فهذا
 القسم من تشبيه المفعول بالمفعول كان نوعا من مطلق التشبيه وافضل
 في حد البيان الموقلة التي ذكرناها في وصف النوع المذكور فيه فان
 قلت ليس تقدير الاداة مما لا بد منه ليلا يخرج الكلام من حد
 التشبيه فان قولك زيد اسد مثلا اذ لم يقدر فيه اداة التشبيه لا يصح
 الا بقتل لفظ الاسد عن معناه الاصل الى معنى ياسبه ويصح
 عمله على زيد كمفهوم الرجل الشجاع فيكون القول المذكور من
 باب المجاز المرسل لا من باب التشبيه قلت ذلك ومن بعض سبق اليه
 فلم بعض من حسن لسانه وانما قلنا انه ومن لان النقل المذكور لا

لا يخرج القول المذكور عن حده ولا يدل تحت في حد المجاز المرسل
 ضرورة ان بين ذلك النقل على علاقة التشبيه بين ما صدق مفهوم
 الاسد وما صدق مفهوم الرجل الشجاع فيشرط المجاز المرسل ان لا يجبر
 فيه علاقة التشبيه اصلا ومدار التشبيه على اعتبار تلك العلاقة
 في الجملة والعجب ان ذلك البعض مع اعترافه بهذا حيث قال فيما
 علقته على شرح الحقائق فان قيل هذا المعنى المراد ليس مشابهة للمعنى
 الموصوف بل انما التشابه بين الوجه والبدر قلنا ارادة هذا المعنى
 تشبها على تلك التشابه فمن ثم صحح ان العلاقة هي التشابه كيف
 ينكر ان يكون مثل قد لفت يدا اسد على تقدير ان يكون المراد من الاسد
 مفهوم الرجل الشجاع تشبيها ثم ان المقدمة التقابلية اذ لم يقدر فيه
 اداة التشبيه لا يصح الا بقتل لفظ الاسد من معناه الاصل في معرض
 المناقشة يجوز ان يكون من قسمل رجل عدل فان لفظ العدل غير منقول
 عن معناه الاصل ومع ذلك صحح عمله على رجل ينفذ بجزر في طريق كل
 والاثبات وذلك البعض معترف بهذا ايضا على ما افصح عنه ما ذكره
 في المحواشي التي علقها على الكشف وقال بعض الفضلاء وعلى ما ذكره
 الشيخ عبد القاهر انما هي اقبال وادبار لا يبعد ان يجعل زيد اسد مجازا
 عقليا ومنه دام زيادة تحقيق في هذا المقام وفضل تفصيل لذلك
 الكلام فعليه رسالة المعجزة في بيان اقسام المجاز واما من اخرج
 التشبيه عن حد البيان حيث قال واذا ظهر لك ان مرجع علم البيان
 الى ان الجاهل ان علمت ان انصاف علم المعنى البيان الى التعريف للمجاز
 والكناية فبها عليهم على زعم ان لفظ التشبيه اصلا من الاختلاف

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله من تعاشانه من الخلول في العقول



التفصيل

في طريق الدلالة المعبرة في علم البيان وقد ظهر لك مما قد مضى
ان الامر ليس كما زعمه والجب انه يخرج التبيين عن حد البيان
ويجعله من اركانها بحدوثه فف الاستقارة عليه واما درجه اياه
في ابدا غنى على ما افصح عنه المنقول في اول ما ذكره تحديدا ولقد
احسب فيه فليذكره ان هناك التدرج في فنون السحر البياني هو
المهارة فيه وادراك الاستقارة مرفوعة واما المقامات الظاهرة بين موجب
هذا الدرجه ومقتضى ذلك الاخراج فهو

انها فاعيا مذكور في

علقناه على المقام

من الحداش

تمت

السلام

منه السلام معجزة في تحقيق معنى الالهي واللي

بسم الله الرحمن الرحيم

ايها



في الخارج فالوجود الخارجي على نحو احدهما الحصول في الخارج عن الذهن مطلقا والآخر الحصول
 في الخارج عن الجوهرية من الذهن وكذا الوجود الاصيل على نحو احدهما الحصول في الخارج
 عن الذهن مطلقا والآخر الحصول بالذات لا بالصورة وذلك الحصول اعم من الاول لانه قد يكون
 في الخارج وقد يكون في الذهن قال الفاضل الشريفي في الحاشية التي علقها على شرح المطالع ان العلوم
 قد توجد في الذهن بذواتها كما اذا تعلمت علما مخصوصا فان ذكر العلم حاصل بذاته في الذهن وقد
 توجد فيه لاندواتها بل بصورها كما اذا نصورت شخصا قبل ان تتعلمه ولا شك ان وجوده
 فيه على الوجه الاول مغاير لوجوده فيه على الوجه الثاني انتهى فان قلت الكلام على اصل
 الثابتين بان العلوم من الموجودات الذهنية لكونها صوراً ذهنية عقلية على ما صرح به
 الفاضل المذكور فبئس الكلام المنقول عنه فكيف يكون حصوله بالذات لا بالصورة قلت
 اذا حصل صورة المعلوم في الذهن يكون ذلك الحصول بالنسبة الى صورة حصول الذات
 وبالنسبة الى المعلوم حصول الصورة فكون وجودها اصيلاً لها ووجودها ظاهرياً هذا على
 اصل الثابتين بان الحاصل في ذهن العالم نفس مادية المعلوم واما على اصل الثابتين بان
 شيئا لها فلا يكون حصول الصورة العلمية حصولاً للمعلوم الا بطريق المجاز واقتار
 الفاضل قطب الدين الرازي هذا الاصيل حيث قال في رسالته الموهبة في تحقيق الكليات والحق
 في الجواب ان الصورة تطلق على معنيين الاول كيفية تحصيل العقل على آلة ومرة لمن ملك
 ذب الصورة والثاني هو المعلوم المتميز بوالسطح تلك الصورة في الذهن ولا شك ان الصورة
 شخصية في نفس شخصية والكلمة ليست عارضة لها بل للصورة بالمعنى الثاني فانها الكلية ليست
 توضح الصورة الحيوانية التي هي في حال في العقل بل الحيوان المتميز عند العقل تلك
 الصورة وكما ان الصورة الحالية في العقل مطابقة لأمور كثيرة كما ذكرتم كذلك الكلية
 المتميزة بما مطابقة لتلك الامور ومن لوزم من هذه المطابقة ان الصورة اذا وجدت
 بالمعنى الثاني

بالعلم الا لا صورة

ان المسمى المعلوم المميز
 في الوجود بل هو كذا
 من انما هو كذا
 في الوجود بل هو كذا

انما هو كذا

في الخارج وتصحمت فروق من افرادها كما نيت عينها واذا وجد فرد منها في الذهن فوجدت
 عن مشيختها كانت عين الصورة اعني المهيئة وليس هذا الا لزم ثابته للصورة
 الحالية في القوة العاقلة لانها موجودة في الخارج وعرض استحيل ان يكون عين
 الافراد الجوهرية ولا شك ان اختلاف اللوازم يدل على اختلاف المفروقات
 فالمعنيان المذكوران للصورة مختلفان بالماهية الى هذا من كلامه وقال الفاضل الشريفي
 في الحاشية التي علقها على شرح المطالع بعد نقله الكلام المذكور عن الشارح وهو مبني
 على ان المسمى في العقل من الاشياء ليس ماهيتها بل صورها واشباهها الخالصة
 في الحقيقة لما هيتهما كما ذهب اليه جمع وليس بشئ اذ يلزمه ان لا يكون للاشياء
 وجوده في الابد ولا يتاويل مجازي وهو ان النار مثلا قد قام بالذهن صورة في عرض
 موجود في الخارج ولهانية مخصوصة الى النار بها حارته تلك الصورة سبباً لا
 مادية النار في العقل واليد لا يذكر كصورة على الوجود والذهني اذا تمت دللت على ان
 اذ الشايت في الذهن ماهية الاشياء موجودة بوجوه ظلي غير اصيل كما ذهب
 اليه المحققون ونحن نقول فيه بحث لانه ان اراد انه يلزمه ان لا يكون للاشياء
 وجود في قوة مدركة اصلاً فلا تسلم ذلك اذ لا لزم من عدم كون صورة الحاصل
 في الذهن الانساني موافقة للاشياء في تمام الماهية ان لا يكون لها وجود في قوة
 مدركة اخرى غير الذهن الانساني وذلك طاهر وان اراد انه يلزمه ان لا يكون
 للاشياء وجود في الذهن من الانساني فيسلم ولكن هذا لا يتا في موجب دلائل
 الوجود والذهني لان موجب تلك الدلائل هو ان يكون للاشياء وجود في قوة من
 القوى المدركة لان يكون لها وجود في الذهن الانساني بخصوصه لا بجملة
 منشاء ما ذكره غفول عن ان موجب الدلائل المذكورة وجود الاشياء

نكت

في مظهر آخر غير مظهر الخارج سواء كان ذلكا مظهر الزمن اللات في او غيره مظهر
 الجودات كالمبادي العالية بله تقول من شأنه ذهول عابدين في مواضع مختلفة
 من ان مراد القوم من الزمن في هذا المقام ما يعبر المبادي العالية فقول ليس شي ليس شي
 ثم قال ذلك الغاصد في الحيوان المذكورة وفي تعارض جواب ذلك السؤال ان الصور التي تكون في الصور
 الحائلة في القوة العاقلة اذا حلت مواتة من النشأة العارضة بسبب حلولها في
 نفسا شخصية كانت مطابقة لكثير من حيث لو وجدت في الخارج كانت عين الافراد و الصور التي تكون في الصور
 الافراد في الزمن كانت عينها على الوجه الذي صورناه و اما الصور التي تكون في الصور
 عرض قباطل لان تلك الصورة مادية الجوان فاذا اوجدت في الخارج كانت قائمة بذاتها
 ولا مظهر للجوهر الا ذلك ولا يتألف فيه قبا من حيث آخر في وجود آخر وبرد عليه ان الصور
 بان الصور الحيوانية عرض مبنية على ان المراد من الصور الحيوانية شيئا ومثالها
 الخالف لها في الحقيقة فلا وجه لابطالها على ان يكون المراد منها مادية الحيوانية واما ابطال
 مبنية ذلك القول فقد عرفت حاله ثم ان مبني تعليله في بطلان القول بوقفة الصورة
 الحيوانية بقوله لان تلك الصورة مادية الحيوان ان على المناقشة بين كونها جوهرا كاملا موجودا
 بناء على التعادل بين الحيوانية والوقفية و المذكور في كتب النبي عليه السلام ما قال الغاصد الدواني
 خلاف ذلك فانه ذكر فيها انهم هو ابقاء الجوامر الحاصلة في الزمن وصوره بوقفية و المذكور
 زادوا في تعريف الجوامر قولهم اذا وجدت في الخارج و انما قلنا على ما قال الغاصد الدواني
 لاننا قلنا الامام عن النبي في المخلص بوانها المنزورة فانه ذكر فيها ان النبي منع ان يكون
 الشيء الواحد جوهرا وعرضا وقال الكاتب في حكمه العين فان الجوهر مطلقا بنته التي اذا وجدت
 في الاعيان كانت لا في موضوع ويخرج عنه الواجب لذاته اذ ليس له مادية وراء الوجود
 ويدخل فيه الصورة العقلية للجوهر لانها وان كانت في الحال حادثة في الموضوع لكن يصدق
 عليها رسم الجوهري وكونها في موضوع لا ينافي جوهريتها لان الكون في الموضوع يتم من الكون فيه

على

على تقدير الوجود في الخارج وتنبوت الاعم للشي لا يوجب نبوت الاخص وله و اما العرض
 فهو الموجود في الموضوع فعلى هذا جاز ان يكون الشيء الواحد جوهرا وعرضا ضرورة
 ان الصور العقلية للجوامر الكلية كذلك فلو قسمنا العرض بانه الذي اذا وجد في الاعيان
 كان في موضوع كانت تلك الصور جوامر فقط لا عرضا وقال اللات رحم فاذا ظهر ان التعارض
 في جواز كون الشيء الواحد جوهرا وعرضا وعدم جواز لفظي راجع الى نفسهما انهم كلام
 وقد اخص بما قدرناه ان القوم مع اختلافهم في ان الصور العلمية الحاصلة في ذهن العالم
 القائمة به هي اما شيئا معلوما ام شيئا ومثالها التفقوا على القول بمعرفة تلك الصور ولا
اشكال في هذا القول على الاصول التي من جهة ان صورة الجوهر كيف يكون عرضا و ذلك ظاهر
 وكذا على الاصل الاول لان اصحابا يفسرون العرض على وجه لا يكون مقابلا للجوهر بل يكون
 متنا ولاء ومن خلف عن هذا قال و انما على طريقة القائلين بوجود الاشياء انفسها في
 فيشكل ان الموجود في الخارج الذي هو علم وعرض من الكيفية النسانية ما هو اذ ليس متمسكا
 على من الطريقة الامتصاص الحيوان الذي هو موجود في الزمن وقايم به ومعلوم ومن جلال المراد
 القائلين عما قد متنا بيانه قال في دفع ما ذكرتم لا يجوز ان يكون عدم اياه كبقا كسبيل الحيا
 ونسبها الامور الذمينة بالامور العينية ثم ان هذا القائل لم يدر ان التجويز المذكور
 مرجعه الى تجويز جهور المصنفين من فقهاء العقلاء في تعلمهم ثلثة مذاهب في حقيقة
 العلم احداهما انه كيف والسا انة اضافة والثالث انه انفعال فانه علم تقدير ان لا يكون
 القول بانه كيف على الحقيقة لا يتحقق انه مذهب ثالث في الف للمذهبين الاخرين وقايل
 ان ثمة المقدمات المذكورة ان الحصول التقني حصول صورة المعلوم في ذهن العالم
 على طريقة القيام اي قيام تلك الصورة بالذهن فضرورة انها حقيقة العلم والعلم صفة العلم
 والصيغة لا بد لها من القيام بالموصوف وهذا الحكم يخلف يكون الصورة نفس المعلوم

على قولنا

الزمن

جلال المراد

حجة

في المقدمة الثانية
من مقدمة الرابع

متمية

وكذا في الشج ومنه لا لعدم اختصاص العلة المذكورة بأحد العجزين فان قلت قد نفرد عنهم
 ان صور الخبيثات المادية لا ترسم في النفس الناطقة بل في قواها وموجب ما ذكرنا ان تكون
 تلك الصورة ونسبة فيها ضرورة ان العالم بالحققة هي دون القوى قلت لما كانت تلك
 القوى حاضرة عند النفس الناطقة كانت الصورة المرئية فيها حاضرة عند حضور تلك القوى
 وسائر الكيفيات البدنية من الجوع والعطش والخوف وغو ذلك من الوجدانيات فلا يخفى
 في علمها بالامانة الى ان رسم الصورة في ذاتها كما لا يخفى في علمها بتلك القوى والكيفيات المذكورة
 البنية فان قلت ملانهم ان يكون علمها بالامانة حاضرا في ذاتها فقلت ان اردت بذلك ان
 لا يكون علمها بها بارسام الصورة في ذاتها فاللزامه مسلمة وفا واللازم من ان اردت
 به ان لا يكون علمها بها بارسام الصورة لصلها فاللزامه ممنوعة فان علمها لا بد من
 الارسام وبه يفارق العلم الحضورى المصطلح الآن ذكر الارسام في انفسها لا في ذاتها
 ولذا كبريول بالامانة في ذاتها عند تعطل الآلات على ما شرح به الشيخ في الشفاء حيث منع
 كون ذكر النوع من العلم كما لا فليكن وقد ظهر ما قدرناه ان العلوم الحاصلة لنا على ثلاثة
 انحاء حضورية تحت علمنا بداتنا وبما حصل فيه من الكيفيات والقصور وانطباعي حرق
 كعلمنا بما هو الغائب عنا وذو البصر من نسبة الاقر من وجه الشك من وجه كعلمنا بما رسم
 صورته في قوتنا وتبين ان العدول عن تعريف العلم الانطباعي بالصورة الحاصلة في
 العقل الى تعريفه بالصورة الحاصلة عند العقل ليكون استوفى خاتما للعلم بالصورة
 الحاصلة في الآلات المتفكرين في العقول عن ان هذا النوع من العلم ليس من
 قبيل الانطباعي ولا صحة له في تعريفه على الوجه المذكور في ذلك بل من ان يكون
 حقيقة النوع المذكور من العلم ايضا الصورة الحاصلة وفيه المحذور المذكور سابقا
 لزوم ان لا يكون النفس عاكسة بالخيالات اما ديات لعدم قيام علمها بها والعلم حقيقة

لا بد

مطلق
 تفصيل
 بتعميم

لانه لو من العلم به مبداء الذي ذكرناه طريقا للحصول العلمي واما الوصف الذهني
 فليس طريقه القيام الى لا يلزم فيه قيام الحاصل في الذهني به لما من ان يكون بالذهني
 منها ما يقع المجزئات كلها وقد صرحوا بعدم الكيف فيها وبنوعا علم ذلك تقديم مبرر
 الكيم الكيف علم ما ذكر في شرحه المواقف للفاضل الشرف وعلم تقدير ان يكون طريقا
 الوصف الذهني قيام الحاصل في الذهني به يلزمهم الاتزام بوصف الكيف في المحذور
 فان قلت انهم ما قالوا اصري ان الوصف الذهني موصوف الاشياء في المجزئات
 بل قالوا امر لو ان من الذهني ما يعبرها مفعلا ما قيل ان الثابت للدليل ان الاشياء
 وصفها آخر غير الوصف الخارجي واما انه في نفسنا فلام لا تله
 عما ذكر قلت كفي تعميمهم المذكورة لزوم المحذور وهو محذور من ان يكون في المحذور
 كيف ثم نفرد انهم قالوا الحصول صور جميع المفردات العقل الفعالي قال المحقق
 الطوسي في شرحه الاشارات والعقل الفعالي المتمثل المعقولا فيه وامتناع عقل
 المحسوسات فيه يصلح لان يكون حافظا للصورة المعقولة دون المحسوسة انتهى و
 لا ضرورة في بحث الوصف الذهني ان مرادهم منه ما يقع الحصول للمبادي
 العالية ظهر ان الوصف الذهني الذي اشتهر للمحقق لا يوصف له في العقل
 ولذا قال صاحب المواقف ان المرسم في المبادي العالية ان كان الصفة
 والماتية الكلية فهو المراد بالوصف الذهني وقد عرفت انه لا قيام للمحصل
 في المجزئات بها فثبت ان الوصف الذهني ليس طريقه القيام به بل نفرد لما قالوا
 ان المراد من الوصف الذهني ما يقع الحصول في المجزئات وقاعدتهم ان الحاصل
 فيها لا يقدم بها فثبت ان مرادهم من الوصف الحصول لا بطريق القيام سواء
 كان ذلك الحصول في المجزئات او في غيرها من النفس الناطقة وقواما بتحقيقنا هذا

الموصوف الثالث في الكيفيات وصف ما كانت الكيفيات
 على سائر التعقيلات لا في الوصف الذهني بل في الوصف الحسي
 المحسوسات التي هي كالموصوفات المحسوسة في الجواهر
 عليها لا من انهم الموصوفات في الجواهر

ثبتت ان من قال في جواز المنكر بين الوجهين الذي الاتي تقريره ما حاصله
انه في قايين المصروف في الذم والقيام به فان حصول الشئ في الذم لا يوجب
انصاف الذم به انما الموجب له قيامه به وهذه الاشياء اعني ان البرهنة
والزوجية والفرعية وامثالها انما هي حاصلات في الذم لا في الوجود فيعلم يوجب
انصاف الذم به انما يوجب ان يندفع عن اصل القائلين بوجوه الاشياء انفسها لا
بصورها واشياءها في الذم الاشكال بان يقال ان الموصوف في الخارج الذي هو
علم وعرض من الكيفيات التفاضلية ما هو اقل من مناهك عما الاصل المذكور الا
مضمون الحيوان الذي هو موجود في الذم ومعلوم ووجه الاندفاع انه في تصور
بلمناك امر ان اقدم المعلوم في مضمون موجود في الذم غير قائم به والآخر العلم وهو
كيفية نفسانية قائمة بالذم فقد اصاب والمخطئ له قائل هذا القائم بالذم ان
ان كان مقابله للامر المعلوم بالمادة كما يدور عليه ظاهرا ملامه فهو بعينه القول
بالشئ والمثال وان كان كمنعه فيها عاقبة الاول ومولود انصاف الذم بما علم
لزم انتفاء عنه قطعا والاشكال الثاني ايضا ضرورة ان ما هو مضمون الموصوف
في المامه لا يكون كنهيا بالحقيقة فان القائل بالشئ لا يقول بحصول المامه نفسه
في الذم الا على طريق الجاروحي نقول به صحة مضمون مقتضى البرهان فافتقرت
قلت فلا بد من اثبات وجوه امر آخر مقابله للمامه للامر المعلوم وهو انه في ظرف
القيام فاننا انما الاوجه المامه المعلومه في الذم مكسفة بالعوارض والمنهية
ثم العقل لا يحظرها من حيث هي بل يدور تلك العوارض وبالجمل ما ذكرتموه اصدات
مذهب ثالث فلا بد من اثباته بالدليل مخبر متشأف القول عما قررناه فيما تقدم
من ان قايينهم اقتضت وجوه المصروف في الذم بدون القيام به للعلم بالمادة
ضرورة ان العلم من الكيفية التفاضلية التي يجب قيامها به فحاشا لاثبات مذهب
ثالث

وموجب عدم قيامه ان يكون مقارنا

ثالث فلا بد من اثباته بالدليل مخبر متشأف القول عما قررناه فيما تقدم من ان
قايينهم اقتضت وجوه المصروف في الذم بدون القيام به موجب عدم قيامه
ان يكون مقابله للعلم بالمادة ضرورة ان العلم من الكيفيات التفاضلية التي
يجب قيامها به فحاشا لاثبات مذهب ثالث بل تحقيق مذهب المحققين الحكماء
نعم في كلام القائل المذكور بحث من جهة اخرى وهي انه زعم ان الاشكال الذي ذكره
لا يندفع عن اصل القائلين بان الماص في الذم نفس المامه لا بتحققه و
وقد انتهت فيما سبق علم ان له مدفعا مع قطع النظر عن التحقيق المذكور فان قلت
كون العقل الفعال خزانة للنفس الناطقة مناف لكون المصروف فيه وجوه النفس
امرا لا يوجب الاقرار بحصول فيه صور الكوارب ايضا لان مبنى ذلك على ان الفرق
الى اصل بين الذم والقيام يقتضي زوال الصورة عن الخزانة في الكمال
الاول وهذا الفرق غير مختص بصور الصورة بل يوجد في صور الكوارب ايضا
وموجب الكمال ان يحصل فيه صور الكوارب والا لا يكون صور الكوارب اقل
يلزم ان يكون الكوارب المفروضه مطابقة للواقع لوجوه صور ما في نفس الامر
والمطابق للواقع لا يكون كاذبا وموافقا للمفروض اقا حقة المتأقاة بينهما
فالقول بالاول يمنع القول بالثاني وايضا يتقضى ان علم تقدير ان يكون المصروف
في العقل الفعال وجوه في نفس الامر وصف الاصطاحم الثانية فيه بالصدق والمطابقة
لنفس الامر وكذا وصف العلم السابق عليه ولو بالذات كعلم الواجب سائر العصور
لاستتباع مطابقة الشئ لما لا يحقق له بعد وكذا وصف العلم بالمحييات بما لا امتناع
حصولها في العقل عندهم ولا يمكن الجواب عن الاول بان خزانة النفس الناطقة
آخر لا العقل الاول فلا منافاة بين اثباتهم الخزانة للنفس الناطقة من الجرم
بتاء عما الفرق المذكور بين الذم والقيام وما تقر عندهم من كون المصروف

لغة العقل

2 العمل الفعالي وصورة في نفس الامر لانهم حرموا ان الحزانه هو العمل الفعالي
 على ما نقلناه من المحقق الطوسي فيما تقدم اللهم الا ان يقال ما تمسكوا به وثباته
 الحزانه للنفس الناطقة من الفرق المذكورة بين الذم والثناء لا ياعد
 تعيين كونها العقل الفعالي انما دلالة على ان لها اثراته من جنس المجزئات اعلم
 من ان يكون العقل الفعالي او غيره من العقول والقول بان فكر المجزوء هو
 العقل الفعالي بطريق الاخذ بالاسباب لا بطريق الاخذ بموجبه البرهان فلا يثبت
 2 المحال لانه لذكر القول قلت حصول صور الاطعام الكافية في العقل الفعالي على
 تقدير كون الحضور فيه وجوه نفس امري لا ينافي كونها كفاية لان معنى كثرها
 عدم كحق مطابقتها لما في نفس الامر وهو متعلقها من وقوع النسبة الحكمية
 ولا وقعها وحصول صورها فيه ليس حصول متعلقها فيه ولا مستلزما فلا
 بين الامر من المذكور ومن عقل عن هذا تكلف في الجواب حيث قال ان المطابقة
 لما ارسمه من حيث تصديقه صادقا وتلك الكواكب وان كانت مرتفعة من
 حيث الحفظ لكن يجوز ان لا يكون مصدقا بها فان الحافظ لا يلزم ان يكون متعينا
 لما يحفظ بل ولا ان يكون مدركا له الاية ان الخيال خزانة الصور وليس لها
 مدرك لها عند من والى الحافظ يحزن المعاني ولا يدركها فيجوز ان يكون شأن العقل
 الفعال مع الصواب في الحفظ والتصديق ومع الكواكب الحفظ فقط وذكر
 لبرائته عن الشر والحق من توابع المادة لانها لا معنى للعلم الا حصول
 مجزوء عند مجزوء قائم بذاته فيكون العقل عالما به لانا نقول هذا انما يستلزم
 كونه عالما به من حيث التصور واستلزام حصول التصديق به ثم والى اصل
 ان الحزانه انما تحفظ المعاني التي تتعلق بها التصديق وفكر يستلزم تصديق العقل

جاءه وادب

111
 من فلق التصديق

ولا يلزم منه حصول التصديق بها الى متاكم لانه ثم ان مبني ما ذكره
 غفور عن قايمة اخرى مقررة عند من وهي ان علوم المجزوءات حضورية
 لا انطباعية فعلى هذا لا مجال لان يكون صور الاطعام الصادقة بصور
 العقل الفعالي واما قول المعتز ان في يتعذر وصف الاطعام الثابته
 في العقل الفعالي بالصدق والمطابقة لما في نفس الامر فليس بشئ لما نهيت
 عليه آتيا من ان صدقها بحصول مطابقتها من كيفية النسبة الحكمية في نفس
 الامر لا بحصول انفسها فيه فالاطعام الثابته في العقل الفعالي بانفسها مطابقة
 لما حصل فيه من كيفيات النسب التي تتعلق بها تلك الاطعام كالحال
 وللغفور عن هذا ان تكلم بعضهم في الجواب الى تخصيص كون الصدق مطابقة
 الحكم لما في نفس الامر بما عدا الاطعام الثابته في العقل الفعالي حيث قال ان صحة
 الحكم الذي في العقل لا يكون لكونه مطابقا لما في نفس الامر بل لكونه عينية ولا يخفى
 من المخالفة لما هو المشهور من عدم الفرق بين حكمي وحكم في معنى الصحة والصدق
 والتزم بعضهم التفريق بان يقال ان المعايير الاعتبارية كافية في تحقق
 المطابقة يعني ان الحكم الثابت في العقل الفعالي مطابق لنوع من حيث هو موجود
 في نفس الامر وان كان بوجوه في العقل الفعالي فانه من حيث وجوه في العقل
 الفعال مغايرة من حيث وجوه في نفس الامر ثم قال في تفصيله ان النسبة اذا
 وجدت في الذم كان لها وجوه ذم من سواها كان فكر باختراع العقل وتعلقه كما
 في الحكم بزوجية الثلثة مثلا او بدون اختراع كما في الصواب فاذا كان تحققه
 بمحض الاختراع والتعلق لم يكن موجودا في حد ذاته اي مع قطع النظر عن ذكر الا
 واذا كان تحققه لا بمحض الاختراع بل كان منتزعا من امر من شأنه ان ينتزع منه

نحوه

شأنه

تحقق وجوهها في نفس الامر

اختراها

والنقل

قد كان موضوعاً مع قطع النظر عنه وأن كان وجوبه في الذهن إلا أنه
 موضوع في الذهن بدون تعلقه فهو من حيث أنه موضوع في الذهن مطابقاً
 له من حيث موضوعه بل لا تتعدى الاعتبار بالثبوت مع الوجوه في نفس الأمر
 فإن المنتظر إليه في هذا الاعتبار هو مطلق وجهه في حد ذاته أي من
 أن يكون في الخارج أو في الذهن على الوجه المذكور إلا أن أمراً آخر معلوم
 صلاحية للوجه الخارج اقتضى أن يكون في كل الوجوه في الذهن فالتسوية
 الذهنية في الصواب مطابقة لها من حيث أنها موضوع في نفسها حتى
 لو كانت موضوع في الخارج أيضاً كانت مطابقة لها بخلافها في الكواذب
 إذ ليس للوجوه في نفسها أي الوجوه بل لا تتعدى أصلاً لا في الخارج
 ولا في الذهن إلا من كلامه وفيه أن المفهوم من قوله إلا أن الموضوع فيه بدون
 تعلقه مع أن لا يكون فيه للاختراع مدخل أصلاً والظن من زياده عبارة محض في
 قوله لا يخص الاختراع مع أن يكون فيه للاختراع مدخل ما فيه كلامه نوع تدقيق
 واثق قول المعتز وكذا وصف العلم في فليس يشترط اتصال التاخر الذاتي لاينا في
 تحقق المطابقة وهذا ملو المعية في الصدق وأيضاً علم المجرد في حضوره فلا يوصف
 اصطفاً بالمطابقة ولا يلزم من ذلك أن يكون اصطفاً كما ذهبه لأن اللزب ليس عدم
 المطابقة لما في نفسه لا مطلق بل عدمها عما من شأنه أن يطابق لما في نفسه لا مطلق
 من شأن تكرار اصطفاً أن يطابق لشيء فإن قلت يلزم في صلب الصدق عنها
 وكفى ذلك محذوراً قلت أن أريد بالصدق معنى المطابقة المذكورة فلا في
 اللازم المزبور وإن أريد به معنى الحق فاللازم هو وقد نبهنا على ذلك حيث قال
 في اثولوجيا ما ينبغي منه أن علم المبادئ أكثر من أن يوصف بالصدق وإنما هو
 الجفوة الواقعة لا المطابقة للواقع وإن أريد به معنى آخر لا بد من بيان حتى ينظر فيه

جلد و...

واما الرد على الجواب المذكور بأن كون الحكم غير موصوف بالصدق ولا
 بالكذب خلاف الوصف العام والخاتمة في وجهه بأن الوصف في العلم الانطباعي
 لا المحصور واما الاعتراض وكذا وصف العلم في دفعه بان يقال إنهم
 ما قالوا إن الوجوه الذهنية النفس الامر في منجزة الحصور في العقل الفعالي
 بل قالوا إنه في الحصور في الحصور في النفس الناطقة وقوا ما علمنا أنه نال به
 في قول الراسية ومن تعلل عن هذا اعتسف في الجواب عن منجزة الحصور
 حيث قال آتت أم الحكم في العقل على وجه كلي طاف في المطابقة لا يقال ما ذكر
 فيم سبق من أن الوجوه الذهنية حصور لا يطبق القيام مخصوص بالوجوه
 في المجردات فعلى تقدير عموم الوجوه الذهنية للحصور في القوى البدنية لا ينقطع
 عن الشبهة في الحصور في القوى سالمة عن الاندفاع بذكر البيان لا أن تكون
 للملك كور فيم في حصور بالوجوه في المجردات بل فيم الوجوه في القوى البدنية أيضاً
 لأنه إذا ثبت في بعض أفرادها أنه بدون القيام بالمظهر يلزم أن يكون في شأن
 اصحابه كضرورية أنه مقولة واحدة وقد مرت الاشارة الى هذا فيما تقدم
 فافهم وثبت ولا تتبع الامور المنزلة والاوامام المضلة والله تعالى ولا الرشد
 ومنه العصمة والتدبر وثالثها أي ثالث المعقولات أن صدق القضية الجوهرية
 يقتضيه وجوه الموضوع فيما نسب اليه الحكم من الخارج والذهن اعني ان كانت
 القضية حارصة لا بد في صدقها من وجوه موضوعها في الخارج وان كانت
 ذهنية لا بد في صدقها من وجوه موضوعها في الذهن بخلاف القضية السالبة
 فإن صدقها لا يقتضيه وجوه الموضوع فيما نسب اليه الحكم من احد المظهرين المذكورين
 وقد ذكرنا أن صدق الحكم ايجاباً كان أو سلباً على ما قرأ في المقدمة الثانية بمطابقة

على قول

لما في نفس الامر بان يتحقق فيه متعلقة من وقوع النسبة الحكمية ولا وقوعها ومتعلق
 الحكم الالهي ووقوع النسبة الحكمية ووقوعه فكل الوقوع الوجودي الربط بين
 الموضوع والمحمول ولا تحقق لذكر الوجود بذور الوجود الاصل للموضوع في مظهر ضرورة
 ان ثبوت شئ شئ في ثبوت المثلث له في مظهر الثبوت ومتعلق الحكم الالهي لا وقوع
 النسبة الحكمية ووقوعه لا عدم تحقق الوجود الربط بين طرفي القضية وعدم تحققه كما
 كونه بوجوه الموضوع في مظهر الحكم غير ثابت لا المحمول في نفس الامر كذا يكون لعدم
 وجوده فيه ضرورة ان ما لا يوجد لا يثبت له شئ من الاشياء فلا يرجع صدق الحكم
 السببي لا يقتضيه وجود الموضوع ثم نقول لا خلاف ان تحقق النسبة الحكمية في القضية
 تقتضي التقابل بين طرفيها وان الوجود والربطية الذي هو كونه تلك النسبة نوع
 اتحاد بين ذينها الطرفين في الوجود ولذلك قال ان مرجع الحكم الالهي الى الحكم
 بان التقابل بين مفهومين ان ذاك في الخارج اذ في الزمن لا يبقا يلزم ان
 لا يكون الحكم الالهي الا على الموجود والظاهر في عيشة ارضي الموجود والزماني عليه فلا يصح
 قولهم بثبوت شئ شئ لا يثبت في وجوده الثابت في مظهر الثبوت اذ موجب ان
 كونه بعض الاطراف الالهيانية على الموجود في احد المظهرين بالمعروف فيه لا نقول
 الان في الوجود وانما يكون بين الموضوع والمحمول موافقة وانما المحمول المستفاد ان يكون
 المحمول موافقة له في ان يداخلك فلا اتحاد بينه وبين الموضوع اصلا والبراد في الثابت
 في قولهم بثبوت شئ شئ لا يثبت في ثبوت الثابت في مظهر الثبوت ما هو مبني المحمول
 موافقة له في حقيقة لا بد من التبيين ان الاتحاد في الذات بين المتقابلين في
 التماسه لا يكون الباقى دما في الوجود واذ لو كان الحكم احدهما وجود مستقل
 فلا كان الحكم منها ذاتا غير ذات الاخر فلا يكونان متحدان في الذات ايضا

ايضا اذ لا يكون لاصدمي صفا من الذاتية فرجع القائلين
 المذكورين في تحقيق معنى الحمل اصدما ما ذكره في آخر تغييره باتحاد
 المفهومين المتقابلين في الوجود واحد لا يقبل يستحق هذا الحمل
 اذا اعتبر فيه الاتحاد في الوجود يحمل مثل الاعمى على شخص في الخارج
 اذ لا حفظ لمفهوم الاعمى من الوجود ولا يستحق به اذا اعتبر فيه الاتحاد
 في الذات اس فيما صدق موعليه لان مفهوم الاعمى صادق على ما صدق
 عليه مفهوم الموصوف بالعمى فكيف يتحد احد ان المذكوران في مثال
 الحكم لان نقول انتقاض الاتحاد على تقدير الاول ثم قوله اذ لا حفظ لمفهوم
 الاعمى من الوجود وثم لا ينبغي ان يذهب اليه فهم قال الشخص
 اذا وجد في الخارج يوجد وجود جميع ما يصدق عليه من المفومات
 الفرضية بوجه ما ولذلك نسب وجوده اليها ولا يكره احد ويصح الحكم
 يكون الاعمى مثالا في الدار اذا كان فيها شخص موصوف بالعمى الا انه
 فرق بين نسبة وجوده الى ذاتية ونسبة الى عرضية واختلفا
 بالشد والضعف ومن هذا كان معنى موصوف بالالتكليف في الوجود
 بل نقول قوله لا حفظ لمفهوم الاعمى من الوجود انما رجع لصدقه
 على ما صدق عليه الموصوف بالعمى ضرورة انه اذا صدق مفهوم على فرد
 موجود يكون له ذات موجودة ويلزم ان يكون له صفا من الوجود
 فلا مجال للفرق بين الحد بين المذكورين بان يتفق في احد مما يحمل مثل
 العمى دون الآخر وبما قد بينا تبين ان من قال الحكم في مثل قولنا زيد
 اعمى بالامور العقلية لم يكن على بصيرة فان قلت ستبين ان مقتضى
 صحة الحمل الالهي وجود المحمول موافقة لا وجود مبداءه فلا دالة

من تلك الجهة على لزوم وجوده لكن لا دلالة عليه من جهة اخرى
تستلزم ان لا يثبت في المحل سواء كان موافقا او مخالفا
من تحقق النسبة بين الموصوف والمحمول وحققت النسبة بين
الشيئين فربما امتياز احداهما عن الآخر في مظهر ذلك التحقق
ففي المحل مطلقا لا يثبت من كون المحمول مخالفا عن الموصوف
وثبوت الامتياز لشيء يقتضي ثبوت ذلك الشيء ايضا ثبت له
الامتياز بحكم القاعدة القائلة بثبوت شيء في شيء وثبوت
الحديث له في مظهر الثبوت فثبت انه لا يثبت في صحة المحل الايجاب
من ثبوت المحمول ايضا سواء كان محله موافقا او مخالفا
تلك له صحيح ما ذكرته بجميع مقدماته لزم ان يكون المحل العج ووجود
في الخارج لانه ثابت لموصوفه فيه وايضا عليه ايجاب خارجي
واللزام بطالبه بالبدلية فكذلك الحلووم هذا نقض الدليل المذكور
اجلا كما وانما نقضه تفصيلا فبان ان سلفا ان تحقق النسبة
بين الشيئين فربما امتياز احداهما عن الآخر لا يكون الا بثبوت الامتياز
لكل منهما بل نقض لا يكفي فيه ثبوت احداهما بل لا بد من تحقق
النسبة بين زيد مثلا والعج في الخارج والامتياز بينهما فيه
وليس هذا رجعا للنقض التفصيلي الى الاجمالي بل استلزاما لمقدمة
الثابتة تارة في ابطال الدليل اجمالا وتارة في ابطال مقدمة
معينة من مقدماته فانهم ومن المتكلمين من تصدى ببيان القيمة
في الفرق المذكور بين الثابت والحديث له حيث قال فان قلت لم

لم صار الاتصاف يقتضي ثبوت الموصوف في ظرفه ولا يقتضي وجود
الصفة فيه مع ان كل واحد في ظرفه فقلت لان الاتصاف اعم من ان يكون
بانضمام الصفة الى الموصوف في الوجود او يكون الموصوف في نحو
من اتحاد الوجود بحيث لا ينفك العقل صحيح ان ينزع منه تلك الصفة
مثال الاول اتصاف الجسم بالبيضاء ومثال الثاني اتصاف زيد
بالعج ولا شك ان هذا العقل يستلزم وجود الموصوف في الاتصاف
من ضرورة ان ما لم يكن الشيء موجودا في الخارج مثلا لم يصح انضمام
وصف اليه في الخارج ولا كونه في الوجود الذي ربي بحيث يصح منه
ان ينزع اعم وصف ولا يستلزم وجود الصفة فيه اذ العقل قد ينزع
من الموصوف الذي ربي امور ايجابية وسلبية لا تحقق لها في الخارج
ووصفها بها وصف صادق الى هذا الكلام وموجب ما ذكره عدم الفرق
بين الموصوف المحصلة والموصوف السالبة المحمول والقوم فرقوا
بينهما بتخصيص الحكم المذكور وسواء اقتضا الحكم المحل الايجابي
وجود الموصوف بالاولى منها على ما يأتي تفصيله في تمة صفة
المقدمة واما الرد عليه بان يقال لا دلالة فيها ذكره على حصول
الاتصاف في نفس الامر بدون الصفة كما هو الدعوى بل نعم في الاتصاف
حيث يدخل فيه لا لا يكون كسب نفس الامر واعتبر وجود الموصوف
دون الصفة ولو علم في الاتصاف حيث ما علم وعكس في الامر بان
يعبر وجود الصفة دون الموصوف وتلك الدليل عليه بان يقال
الاتصاف اعم من الدليل اي يكون بانضمام الموصوف الى الصفة
في الوجود او يكون الصفة في نحو من اتى الوجود كسب لولا حظ العقل

صحيح له ان يخرج منه موصوفا مثال الاول اتصاف الجسم بالبيضاء ومثال
 الثاني اتصاف كماله الفرسية بالخرسية ولا شك ان هذا الحق يستلزم
 وجود الصفة في ظرف الاتصاف دون الموصوف بمثل ما ذكره
 لكان الاتصاف مقتضيا لوجود الصفة في ظرف دون الموصوف
 فليس بشئ لان القائل المذكور ما علم في الاتصاف بحيث يدخل
 فيه ما لا يكون بحسب نفس الامر بل تحقق معنى الاتصاف في نفس الامر
 وليس هذا ما اخترع بل سبق اليه بعض المحققين حيث قال في
 تلخيص المحصل وكون الشئ واجبا في الخارج مع كونه بحيث اذا عطل
 عاقل مستندا الى الوجود في الخارج لم يزل في عقله معقول مدلوله
 ولا يذنب عليك ان التحقيق المذكور تفصيل لهذا الحق
 واما وجه القلب فمن قلب الفهم كيف وعلى بقدر من لم عقل
 كامل وفهم صحيح ان معنى الاتصاف في الخارج بين زيد والحي
 ان يكون الحي في ظرف الاتصاف اي الخارج بحيث لا يخلو العقل
 صحيح له ان يخرج منه زيدا وعلى تقدير ما ذكره من ان اعتبار وجود
 الصفة في ظرف الاتصاف يلزم الانتزاع بهذا المبدأ الذي يفكر
 منه الصبيان ومن اولى من هذا الواهم ما ذكره بقوله لا ضارة في ان
 الثبوت نسبة بين الثابت والكنهية له فلا يكونا بدو لها ضرورة
 ان النسبة فرع لظرفها ومثاله غفول عن تحقق الثبوت والاتصاف
 بحسب نفس الامر على الوجود المذكور واما ما يبيد ما ذكره في كتاب
 التفصيل من تعديل قيم وان كانت الصفة معدومة فكيف المعدوم
 في نفسه موجود الشئ فان لا يكون موجودا اليه في نفسه فيحيل ان يكون

ان موجود الشئ في نفسه قبيل تأييد البطلان موجب القول المذكور
 ان لا يكون للحي المعدوم في الخارج ثبوت الحي فيه ومنه المحال برة
 حقيقة ومنه عدم الفرق بين القيم بالغير والثبوت له فان ما ذكر
 حكم الاول ودون الثاني وقد حققنا الفرق بينهما في تحرير التجريد على
 وجه اندفع عنه الشكوك والايام تتم المقدمة المذكورة اعلم ان الحق في
 الخطر واقضية يسود بالية المحمول وقالوا ان موجبها لا يقتضي
 وجود الموصوف وانما مادية السالبة وذكرنا في تفصيل معناها
 والفرق بينها وبين السالبة ان في السالبة سلب المحمول عن الموصوف
 وفي الموجبة السالبة المحمول يرفع ويحل ذلك السلب عليه فيكون
 معنى السالبة لا ليست به وسالبة المحمول ليست بامتناع
 عدم اقتضائها وجود الموصوف ومساواتها للسالبة بانه اذا صدق
 سلب به عن ج يصدق على ج انه مستلزم من ج فلا يصدق عنه به والا
 لصدق نقيضه اعني ليس بمختلف عنه به فلا يصدق السالبة واذا
 صدق ان ج مستلزم عنه به صدق سلب ج عنه لا محالة فان قلت
 البيان المذكور الثاني جزئي المدعى خاصته وهو ان سالبة المحمول
 مادية للسالبة فلا بد من بيان الجزء الاول ايضا حتى يتم المدعى
 تلك الهم زعموا ان مساواتها لا تستلزم عدم اقتضائها وجود الموصوف
 واكتفوا بما على زعمهم من ان البيان المذكور من المدعى وسياق ما
 يتعلق بالزعم المذكور باذن الله تعالى والفاضل الطوسي انكر سالبة
 المحمول في نقل في نقد التزيك فقال اذا تأخر السلب عن الربط
 فهو معنى المعدول سواء كان لفظه ليس موصوفا فيه مع غيره او لفظه

لا مركبا بغيره لان جميع ذلك الموهل والمركب يكون بمنزلة مفرد
يحكم به لان القضية لا يحل لا يمكن ان يحل على مفرد بجل هو مفرد
فيكون معنى ذلك شيء يقال عليه في علم الوجه المذكور فذلك الشيء
هو الشيء الذي يحكم عليه ان ليس بشئ او لا بـ وباتي عبارة شئت
فان جعل في المحمول ليس بمعنى السلب حتى سلب شيئا عن شيء وفقد
اعتبر المحمول وهذه قضية واخرج عن ان يكون محولا وانما حال الموهل
في استدعاء الوجود فعلى ما تقرر هذا الكلام واجيبه عنه بان المحمول
فيها هو مضمون السالبة كما في قوله زيد ليس ابوه قايما ولا يلزم منه
كون القضية محولة ولا عدم الفرق بينها وبين المحولة كما في سالبة
المحمول من التفصيل اذ فيه اشارة الى حكم محمول بخلاف المحولة
فان معنى المحولة مثلا زيدا بايضا است ومعنى سالبة المحمول زيد
ليس بـ بينا وردة الجواب المذكور في بعض الفضلاء بانه لا يجدي نفعا
لان المحسوس في المحولة كون حرف السلب جزءا من المحمول من غير قيد زائد
فاذا استلزم كون حرف السلب جزءا من المحمول ينافي ما ذكره في تغييره
وما فرقوا به فانه يرفع ويحل ذلك السلب عليه وان اصل كل واحد
على انها لا تسمى محولة لا اعتبار بقيد زائد فيها فلما سألنا في ذلك
لكن المقصود من اثبات هذه القضية تحصيل موجبة من
السالبة وتعارض المحولة المشهورة في عدم اقتضاء وجود
الموهل وتعارض المحولة المشهورة في عدم اقتضاء وجود
في ذلك اذ ذلك التناقض انما هو في الملاحظة لا في نفس الحقيقة
ولا يقتضي صدق احد ما حيث يكذب الاخرى وفيه بحث من وجوه

من وجوه الاول ان قوله المنكر وانما حال الموهل في استدعاء الوجود
فعلى ما تقرر صرح في ان كلامه السابق عليه في عدم الفرق بين القضيتين
المذكورتين من جهة المحمول مع قطع النظر عن حال الموهل في الجواب
عنه ببيان الفرق المعنوي بينهما من جهة المحمول بان في المحمول احداهما
اشارة الى حكم محمول دون محمول الاخرى يجدي نفعا قوله لكن
المقصود في اثبات هذه القضية الحرف في سلب ذلك لكن كلام
المنكر ليس في هذا المقام على ما وقفت عليه آنفا فرد الجواب المذكور
من هذه الجهة خارج عن القانون كما لا يخفى وانما في ان قوله اذ ذلك
التناقض وتناقض في الملاحظة مناف لما تقرر ذلك انما حصل
في بحث بدلية تصور الوجود من ان التناقض بالاجمال والتفصيل
يمنع الترادف اذ يوجب كون هذا التناقض في الملاحظة فقط
ومن المعنى ان لا يكون مانعا عن الترادف والثالث ان التعليل
على تقدير تمامه لا يجدي نفعا لان عدم التناقض في نفس المعنى
بين مفهوم وبين الابتداء ومع ذلك بيننا بكون بعيد من جهة حكم
حيث يصح الحكم على احد ما دون الاخر فيلزم لا يجوز ان يكون الحال
فيما نحن فيه مثل ذلك بان يكون القضيتان المذكورتان في نفس المعنى
ومع ذلك بيننا بكون بعيد من جهة الحكم عليه باقتضاء احداهما ثبوت
دون الاخرى ثم قال ذلك الفاصل بل نقول المقدمه التي اليك بان
ثبوت الشيء لا يستلزم ثبوت الكسب له ككيفية كماله
الاعتقاد منها شيئا من الاشياء واحدا من الموهل ما كيف لا والموهل
المفكك ليس شيئا من الاشياء واحدا والمحمول الذي يعتبرونه لا محال

شيء ذهني فبسبب عدم الخطأ وقد قال الشيخ كل
موضوع الایجاب موجودا في الایمان واما في الایمان
وانما اوجبت ان يكون الموضوع في القضية الایجابية المحذورة
موجودا لان نفس قد لا غير عادلة يقتضي ذلك ولكن لان الایجاب
يقتضي ذلك سواء كان نفس غير عادلة يقع على الموجود والمعدم
ولا يقع الا على الموجود فقد تبين ان الربط الثبوت يقتضي
ثبوت الموضوع وان لا يدل على خصوصية المحمول في ذلك الى
هذا كلامه وفيه بحث اما اوله فلان قد لا كيف لا والمعدم المطلق
لا يجدي في تمام التقریب لان الثابت به لزوم الموجود للموضوع
عند كل حكم ایجابي والمعدم توقف كل حكم ایجابي على وجود
الموضوع وهذا اخص منه وثبوت الاعم لا يستلزم ثبوت الاخص
واما ثانيا فلانه انه اراد انه قد تبين مما نقل ان الربط الثبوت
يقتضي في الواقع ثبوت الموضوع بلا مدخل لخصوصية المحمول
في ذلك فلان اذ ليس في الكلام المنقول عن الشيخ ما يدل
على ذلك بل هو تقریب لهذا الدعوى ببيان مفصل وان اراد انه
قد تبين منه ان الربط الثبوت يقتضي في زعم الشيخ ثبوت الموضوع
بلا مدخل لخصوصية المحمول فيه فيمكنه لا يجدي لان المسئلة
عقلية والمقام مقام حقیق لا عقلية والشيخ ليس ممن يوجب
في كل ما بقول كيف وكتابه الحسی بالنقیض على الخطا ولا يخفى
على من تأمل فيه وانصف وبالتحرر عن التعصب اتصف ثم قال
الفاضل المذكور والحق عندی ان المسئلة بين ما يجب الواقع

30
مع مستم ولا يدل ذلك على ان شيئا من الایجاب لا يستدعي وجود
الموضوع وبيان ذلك انه مما اول البرهان على ان جميع المفومات
موجودة في نفس الامر او ما من مفهوم الا ويصلح ان يحكم عليه
كربا في صا وقي وذلك يدل على وجوده في نفس الامر واذا اختلفت
السالبة صدقت الموجبة التي نحو لها سلب ذلك المحمول بالبيان
انفاً وليس ذلك مبني على ان تلك الموجبة لا تقتضي وجود
الموضوع كما توهمه بل على ان الوجود الذي يقتضي ذلك
الایجاب هو الوجود في نفس الامر وجميع المفومات متراكمة
في ذلك الوجود هذا كلامه وفيه بحث من وجوه الاول انه
لا صحة للمقدمة القائلة ما من مفهوم الا ويصلح ان يحكم عليه
ایجابي صا وقي لان من المفومات ما لا استقلال له فلا يوجد
فيه الصلاحية لان يحكم عليه ایجابي وقد حقق الفاضل الشريف
هذه المسئلة في مواضع في كتبه والثاني ان موجبة تلك المقدمة
ان لا يكون بين الموجود في الذهن والموجود في نفس الامر عموم
من وجه اذ لا يكون كماله وجود في الذهن ووجود في نفس
الامر وهذا خلاف ما عليه الجمهور والفاضل المذكور ايضا
غير مخالف لهم فيه والثالث انه اراد بالمفهوم ان ما يقابل هو
فلسفيا ان جميع المفومات موجودة في نفس الامر ولكنه لا يجدي
اذا لا يلزم من وجود جميع المفومات وجود جميع ما صدق عليه
كل مفهوم فيه فيجوز ان لا يوجد بعض ما صدق عليه بعض
المفومات ويكون ذلك المفهوم البعض مادة الاخر اذ بين

بين القضيتين المذكورتين وان اراد به ما يصح ان يصدق على
ان يكون معنى المفهوم ما من شأنه ان يكون معلوما ولو بوجه
فلا نعلم ان جميع المفردات بهذا المعنى موجودة في نفس الامر
لأنها صادقات الضرورية مالا وجود له في نفس الامر بل
بل لا يمكن ان يوجد كالذي يقتضي ذاته وجوده وعدمه معا
وانما قلنا لا يمكن في وجوده فيه ضرورة ان وجوده فيه يستلزم
اجتماع النقيضين في الواقع واللازم بطا وكذا الخ لزم فان
قلت اذا لم يكن وجوده في نفس الامر فكيف يصدق الحكم عليه
قلت انا صدق الحكم السببي الذي يدل اليه فلا اشكال فيه واما
صدق الحكم الالهي الذي لا يدل الى الحكم السببي فتبوءة
في موضع الخنع فتأمل الرابع ان احس وادعيني بحسب الواقع
يستدعي ان لا يقتضي سالبية المحول الى رغبة وجوده الموصوع
في الخارج لعدم اقتضاها واما اياه وهو السالبة الى رغبة
فان تحققه فان تحققه بدون وجوده الموصوع في الخارج
يستلزم تحقق سادها ايضا بدون خلافه بين الخ رغبة
والذهنية في اقتضاها وجود الموصوع في رغبة اليه القضية
وعدم اقتضاها فيه فلهذه الهمية ان اقتضت وجود الموصوع
في الزمن لا بد ان يقتضي الخ رغبة ايضا وجود الموصوع
في الخارج وان لم يقتض الخ رغبة وجود الموصوع في الخارج
لابد ان لا ينتقض الذهنية ايضا وجود الموصوع في الزمن
وبما ثبت ان سالبية المحول الى رغبة لا يقتضي وجود الموصوع

ع في الخارج فقد ثبت ان سالبية المحول الذهنية ايضا لا يقتضي
وجود الموصوع في الزمن وثبت ان سالبية المحول مطلقا
لا يقتضي وجود الموصوع بحكم المساواة المذكورة فالقول
بان ذلك لا يدل على ان الالجاب لا يستدعي وجود الموصوع
ناشئ عن قصور التأمل وقلة العزم والى من ان بين
المذكورين من المحل ان الظاهر ان احس وادعيني
الذهنيتين لا تدل على تدل على ان سالبية المحول الذهنية
لا يستدعي وجود الموصوع في الزمن واما ان احس وادعيني
الخ رغبةين لا تدل على ان سالبية المحول الى رغبة لا يستدعي
وجود الموصوع في الخارج في ذكره ساكنا عنه فلم يثبت به ان
احس وادعيني مطلقا لا تدل على ان بعض الالجاب لا يستدعي
وجود الموصوع كما مدو الخطأ كما قال الحق هذا المذكور فان
قلت لا شك انه لا يصدق الاشياء واللا يمكن بالامكان العام
على شيء بحسب نفس الامر فاذا قلنا كل شيء ولا يمكن بالامكان
العام فلا وجود للموصوع من هذه القضية احيانا فيجب ان يصدق
بناء على ما ذكرت من اقتضاها وجود الموصوع و قد ينتقض
كثير من ما عدتهم لكون نقيض احس وبين متعديان وانعكاس
الموجبة الكلية كفسا عكس النقيض كما هو منسوب القدره ومنه
مدو الذي جازم على انبأه الموجبة اسالبة المحول والحكم بانها
لا يستدعي وجود الموصوع قلت القضية المذكورة تصديق
حقيقية ما ذكره في المحول المطلق اعني كلما لو وجد لكان لاشياء

فوجب ان لا شيء لو وجد كان لا محققا وبذلك يندفع النقوض كما لا يخفى
على المتدبر فظهر ان كون هذه الوجبة مساوية للسالبة لا ينافي
اقتضاها لتلك الوجبة لوجود الموضوع وعدم اقتضاها السالبة
بل كما يلزم من هذا الاقتضا وعدمه انه لو لم يكن لتلك الموضوعات
وجودا صلا صدقت السالبة على هذا الوجه دون الوجبة وذلك
لا يقدر على اى واة الواقعة بينها وانه لا حاجة في دفع النقوض
الى استثناء شيء من الموضوعات من الحكم بعدم اقتضاها وجود
الموضوع اصلا مع انه يحكم كما مر فاحفظ بهذا التحقيق لانه بذلك حقيق
الى هذا كلامه وفيه بحث اما قد لا فلان قد لا القضية المذكورة
تصدق حقيقتية غير مسلم كيف والقوم اعتبروا في القضية الحقيقية
امكان الوجود لموضوعها اذ لو لا ذلك ما صدقت الكلية الحقيقية
على ما قدر في موضوعه فلا يخفى ان افراد الاشياء غير ممكن الوجود
واما ثانيا فلان مقدم الشرطية كلما لو وجد كان لا محققا لا شيء
فوجب لو وجد كان لا محققا مما لا صحة له ضرورة ان الشيء
لا ينفك عن الوجود فغرض الاشياء على تقدير الوجود من قبيل
فرض المحتنع وقد تقرر عندهم ان المحتنع على تقديره قد
يجوز ان يستلزم محتضا اخر فيجوز ان يكون الواقع بتقدير
وقوع المقدم المذكور تقييضا التالي المذكور لا عينه فلما يعلم
بصدق القضية المذكورة وبانها لا محالة ما ذكره في هذا الحكم فلو
منزله عن مظنة التحقيق ثم انه اتضح من القيد والقال ان في
اصل القول وسواء يكون اى واة بين القضيتين المذكورتين و

ولالة على ان سالبه المحمول لا يستدعي وجود الموضوع ضرورة
خفاء فلا وجه لاكتفاءهم بين الحكم الاول عن بيان الثاني
ومذا ما وعدناه فيما سبق كمن بقى هناك حقيقة لا بد من التنبه
عليها ومن انه اذا كان في المحمولات ما لا يقتضى وجود الموضوع
كالمحمولات السالبة على رائي المتأخرين لكون مطلق المحمول على اربعة
اقسام احدها ما يستدعي وجود الموضوع في الخارج خصوصية
كالعوارض الخارجية وثانيها ما يستدعي وجوده في الزمن خصوصية
كالعوارض الزمنية وثالثها ما يستدعي وجوده في الجملة اعم من ان
يكون في الخارج او في الزمن كالعوارض الانسية اللازمة للكمية
من حيث هي ورابعها ما لا يستدعي وجوده اصلا لاني الخارج
ولا في الزمن كالمحمولات السالبة فان قلت مستلزما بطلان
ما تقرر عندهم من انها لا اقسام المذكورة في الثالث ومن لازم الكمية
ولازم الوجود في الخارج ولازم الوجود الذهني قلت لا لان مقسم
تلك الاقسام المحمولات الثبوت ومقسم الاقسام التي ذكرنا ما
مطلق المحمول ثبوتيا كان او سلبيا ولذلك جرت واعنه بالعارض
فان المتبادر من العروضة الغير القيام به وهو من خواص الثبوتية به
فلا منافاة بين عدم احتضا رتقييضا في الثلثة المذكورة واكتضار
تقييها فيها حتى يلزم من صحة احدهما بطلان الآخر ومن غفل عن
هذا قال معتزلا على ما قاله ابن الخطيب من المتأخرين من ان سالبه
المحمول لا يستدعي وجود الموضوع لانهم قسموا العوارض الى ثلثة
اقسام قسم ملحوظا كالمية من حيث هي مع قطع النظر عن خصوصية

اصلا الوجودين اذ لا مدخل لها في ذلك الحق بل بطلان الوجود
وقسم الحق الكلية باعتبار وجودها في الخارج وقسم آخر للحق
الكلية باعتبار وجودها في الزمن فلو لم يكن ثبوت السلب
العارض من خصوصيات مقتضيات ثبوت تلك المعروضات خرج مثل
منه العوارض عن تلك الاقسام ويبطل صم الاقسام فيذكر الان
يقيد القسم بقيد النبوتية لكن هذا مع كونه خلافا لظن لا يناسب
العرض من الحق فان هذا التقسيم كما وقع في كتب الحكمية وقع
ايضا في كتب المنزلة ان هذا التخصيص لا يناسب هذا الفن
هذا كلامه وقد ثبتت آتيا ان القسم هو العارض للغير يعني القائم به
وارادة القيام من العارض ليست خلافا لظن فوصف الثبوت
من لوازم القسم بل من خصوصياته وجعل القسم ايرادون امر
عائلا ليس من قبيل تخصيص القيد احد حتى لا يناسب الفن الذي
ذكر في قسم ذلك القسم وارجعها الى رابع المقدمات المذكورة
ان القضية الحقيقية التي حكم فيها على ما يصدق عليه في نفس الامر
الحكي الواقع عنوانا سواء كان موجودا في الخارج محققا ومقدرا
او لا يكون موجودا فيه اصلا فوجب صدقها موجبة كلية عدم اخصار
الوجود في نفس الامر في الوجود الخارجي ضرورة ان صدق
الايجاب بثبوت المحمول للموضوع فاذا لم يكن الشيء ثبوت لم يتصور
ثبوت المحمول له لان ثبوت شيء لاخر يتوقف على ثبوت الاخر في نفسه
وينبت ان صدق القضية الحقيقية موجبة كلية لتضمنها صدق
الحكم الكلية الحكم الايجابي على ما ليس بوجوده في الخارج يستدعي عدم

م اخصار الوجود في نفس الامر في الوجود في الوجود في الخارج واما
صدق موجبه مطلقا اي من غير قيد الكلية فلا يستدعي ما ذكر لان صدق
الايجاب الخلي جزئيا يكفي فيه ثبوت المحمول لبعض افراد الموضوع فلا
يتضمن صدقها في صدق الحكم الايجابي على ما ليس بوجوده في الخارج
حتى يلزم ما ذكر لا يقال على تقدير اخصار الوجود في نفس الامر في الوجود
في الخارج لا يلزم كذب الموجبة الحقيقية الكلية لان معناها على ما علم
من التفسير المذكور الحكم على جميع ما هو فرد له كسب نفس الامر وعلى هذا
التقدير يكون جميع الافراد الخارجية جميع ما هو فرد له في نفس الامر
فاذا انصف جميع الافراد الخارجية بالمحمول صدق الحكم على جميع
ما هو فرد له في نفس الامر كلية ما في الباب يلزم ان يكون الحقيقية
مساوية للنفي رجعية نعم لو كان معناه الحكم على جميع الافراد الخارجية
وجميع الافراد الغير الخارجية لكان كما ذكره لكنه ليس كذلك كيف ولو
كان كذلك لم يصدق فيما ليس فيه وجود فارجع لان نقول ليس المعنى
المفهوم من التفسير المذكور ذلك الامر محمول بل الامر المفصل
وهو الحكم على جميع ما هو فرد له كسب نفس الامر سواء كان ذلك الوجود
موجودا في الخارج او لا وعلى تقدير اعتبار القيد الاخير الذي بين
ما ذكر على الفقد عنه يتم الملازمة المذكورة بلا ريب لا يقال اذا
كان العنوان في الحقيقة كما لا يصدق بالفعل الا على الافراد الخارجية
لا يتحقق القيد المذكور لانا نقول بل يتحقق في ايضا لان الحكم في
تلك الصورة وان كان مقصورا على الافراد الخارجية لكف ليس الحكم
عليها لانه افراد خارجية بل لانها افراد نفس امرية حتى لو لم يوجد في الخارج

ووجدت في مظهر آخر لنفس الامر لكان الحكم المذكور على حاله نعم
اذا كان العنوان مما يمنع صدقه على غير الفرداني ربي لا يتحقق القيد
المذكور الا ان القضية تحتمل ان لا يكون حقيقية بل تعين كونها
خارجية وبهذا اندفع ما قيل لان صحة الملازمة المذكورة لجواز ان لا يكون
لعنوان ما فرد غير خارجي بل يخص افراده في الامر الخ ربي كمنوم
الواجب بالذات ومفهوم الوجود وتحقق القضية الحقيقية
موجبة كلية واذا قد فرغنا عن تقديم ما يجب تقديمه من المقدمات
كف فليشرع في اصل المقصود من وضع هذه الرسالة فنقول
لا شبهة في ان النار وجودا يظهر منها احكامها ويصدر عنها آثارها
من الاضاءة والاحراق وغيرهما وهذا الوجود يسمى وجودا عينيا
خارجيا واصليا ومزاهيا لان نزاع فيه بين ارباب النظر واما
خصصنا عدم النزاع فيه برباب النظر فيه لان نزاع اصحاب الكشف
على ما قررناه في بعض رسائلها ومن لم يذكر ذلك القيد فكانه
اعتمد على قرينة الحكم وكون الكلام على اصل العمل النظر
من ارباب الحكمة واما النزاع في ان لها سوى الوجود المذكور
وجودا آخر لا يرتب عليها تلك الاحكام والآثار فان الحكماء
المتقدمين وعامة المتكلمين انكروا ومنهم الامام علي ما ذكره
الكاتب في شرحه للمفرد واما قلنا تلك الاحكام والآثار لان
الوجود الذمعي ايضا يرتب به على النار احكام وآثار
الا انها ليس من جنس ما يرتب على الوجود الخارجي من
الآثار المحسوسة والاحكام الحساسة كالاضادة والاحراق

ق ومن لم يثبت به هذا التكلف في توجيه ما ذكره بان ما ذكره تنبيه
فلما يدان ان اريد بالآثار والاحكام في قولهم الوجود الخ ربي
ما هو مبدء الآثار ومصدر الاحكام والآثار والاحكام الخ ربي
لزم الدور واللام قد دخل فيه الوجود الذمعي فانه ايضا مبدء الآثار
وهذا الاحكام الذمعية كالحصولات من ذلك الكلام على ان ما ذكره لا يحل
نفسا لان المقام مقام تعيين المراد من الوجود الخ ربي والذمعي لكان
الاستنباط فيها بناء على انها كثيرة ما يستعملان في معنيين آخرتين غير
المتعين المراد منها على ما ثبتت عليه في المقدمة الاولى في الحاجة ماسة
الى ذكر التمييز بينهما على المتعينين المرادين ههنا فلما بدان يكون التمييز
المذكور صالحا للتمييز بينهما وبما قررناه من ان الحكم تعيين ما هو
المراد من الوجودين في هذا المقام يتبين ان بدلية تصورهما لا يمكن
في تمام المراد فان الجواب بالتمسك بتلك المقدمة لا يسفي في دفع
الايراد نعم لو قيل على اختيار الشق الاول من الترديد المذكور
ان المراد من الآثار الخ ربي ما ينبى الى الخارج لا الى ما يوجد فيه
فاما فوف في القيد التمييز مفهوم الخ ربي لا مفهوم الوجود الخ ربي
والاول اهم من الثاني فلما دور لم يكن بعيدا وقد اوجب عن الايراد
المذكور بوجهين آخرين احدهما ان الآثار الخ ربي ما يرتب على
الكمية في الخ ربي يعني استنباطها لها في الخ ربي عن الذمعي فلما دور
فيه والآخر ان معنى ترتب الآثار عليه كونه فاعلا والوجود الذمعي لا
يكون فاعلا والمناقشة في الجواب الاول بان يقال الخ ربي عن الذمعي
موقوف على معرفة الذمعي ليست بشيء لان الذمعي بمعنى القدح

الحركة معلوم مستم عند الفريقين انما الاشتباه في الوجود
الذمني بمعنى حصول الاشياء بانفسها بالقوة المحركة فلما شئ
في توقف الثاني على الاول نعم يتجه عليه ان يقال ان مرجعها الى ما
ذكر قبله فلا حاجة في تحية الى بيان معنى ترتيب الآثاء بقوله
بمعنى استنباطها لها واما الجواب الثاني فقد رد بان عدم كون الموجود
الذمني فاعلاما مطلقا خلافا لواقع كيف وقدمه جوابا بان الفاتية بحسب
وجودها الذمني علته عليه الفاعل نعم فاعلية لا من موجود في الخارج
تج كلفه مردود لان مراد المحجب من الفعل ما هو احدى مقولات
العرض ولا ضفاء في الفعل بهذا المعنى من الوجود انما ربي فدايرة
الرد المذكور على الفهم قد وقع هذه الكلمات في البين استمراد
فلم يجمع اليها كفا فيه اعلم ان الوجود في الذهن عند الحسنيين
لوجود الذمني انفس المهيمنة التي تصف بالوجود انما ربي
والاختلاف بينهما بالوجود دون الكيفية والذا قال صاحب الحاشيات
الاشياء في الخارج اعيان وفي الذهن صورة وقال الفاضل
الشريف في شرحه للمواقف بعد تزويد ما ذكر فقد تحرر في النزاع
بحيث لا مزية فيه وموافقة كلام الحسنيين والثاني كما استطلع
عليه فلا عبرة بما قيل من ان تحريم غير جد انتهى كلامه القائل
بعد التزويد هو الفاضل فتدبر فانه قال في شرحه للصريف
وتعيين محل غير لان نزاعهم ان كان في حصول الشئ انما ربي
بعينه في الذهن فذلك مما لم يذهب اليه احد من المحققين
بل صرحوا باستناده كما ذكر في كتابه الاشارة وغيره وان كان

نا في حصول صورته في نفسه كيف ما كان فذلك انكارا لضرورة اذ
كل احد يكبر من نفسه وجدا انما ضروريا انه يحصل عند ذهنه صورة الاشياء
وانكارا لضرورة جبراني بالنسبة الى كل واحد مما لا يدر خصه العاقل وان
كان نزاعهم في حصول صورة مطابقة على الوجه الذي مر ذكره فلم
وجه اذ جاز لنا قل ان ليسلك فيه كلف لاضفاء في ان الحق ما ذكره الى هذا
كلامه فان قلت كما كان الوجه الثالث صافيا لان يكون محلا للشرع
بين الفريقين فيما معنى المخير في محل النزاع قلت الغير فيه من جهة الى
بعض ادلة المفكرين لا يناسب وهو الذي قالوا في تقريره لو وجدت
الحكمة في الذهن موجودة في الخارج يلزم ان يكون الكيفية موجودة
في الخارج فيلزم وجود المتشاقق وسائر المحذومات في الخارج
فان تحسية على تقدير ان يكون الخلاف في الوجه الاول دون الثالث
وكفى ذلك منشا للغير في تحريم محل النزاع ومن هنا تبين ان تعوي
تحريره بحسب لامرية فيه موافقا لكلام الفريقين ناش من تصور
التدبر وقلة التامل وزعم الكاتب ان منشا النزاع في الوجود الذمني
الاختلاف في تفسير العلم وتبعه شارح حكمة العين حيث قال
انما من اختلافهم في تفسير العلم فانه ما كان عند الحكماء عبارة
عن حصول صورة المعلوم في الذهن لزمهم القول بالوجود الذمني
وعند المتكلمين ما كان عبارة عن نسبة حقيقة بين العالم والمعلوم
او صفة حقيقية تامة بذات العالم موجبة للعينية الموجبة لهذه
النسبة انكرت وليس الامر كما زعمه فان القول بالوجود الذمني
لحقايق الاشياء وراء القول بان حقيقة العلم حصول صورة

المعلوم في الزمن فان موجب القول الثاني المطابقة بين الصورة
وذي الصورة الاتحاد في تمام الحقيقة ولذلك افترق اصحاب
هذا القول فرقتين فقال احداهما بالاتحاد في تمام الحقيقة بين
الموجود في الزمن والموجود في الخارج ان كان الموجود
في الزمن من الاعيان بالاتحاد فيه والذي نسب اليه هذا الوجود
اي من الموقوفات ان لم يكن الوجود في الزمن منها فائدة اللازمة
بين القائلين المذكورين وقد بينا فيما سبق من المقدمات ان الوجود
الذي يتم الحصول في المبادئ العلمية وان علمهم حضور في الحصول
صورة المعلوم في ذهن العالم وقع الافتراق بيننا واصحاب المختصين
لوجوده الا منى بوجوه منها انما تعلم قطعا بصدق الراجحية على ما
لا وجود له في الخارج بمجولات نبوتية الاحكام ككونه محكوما عليه
بالامكان العام وملازمه او لازما لبعض الاشياء وكونه المختص
مثلا اخص من المعلوم واعلم من اجتماع النقيضين وكونه متعلقا
الى غير ذلك من المجولات الراجحية الصادقة في نفس الامر وذلك
يستلزم نبوت ضرورة ان صدق النبوت في نفس الامر فربما نبوت
الموصوف وصدق تلك الاحكام يستلزم نبوت الاوصاف
المذكورة لموصوفاتها في نفس الامر ونبوت الوصف النبوت
لموصوف في نفس الامر فربما نبوت الموصوف فيه فلا بد لموصوفاته
تلك الاوصاف مما نبوت في نفس الامر واذ ليس في الخارج
منه في الزمن فثبت الخط لا يقال ينتقض ما ذكرتم بصدق
الحكم النبوت بالحكم بالحوال على ما صدق عليه مفهوم المعلوم المطلق

المطلق الذي لا وجود له في الخارج اصله ولا في الزمن لان نقول ثبت
الوجه من انفس فان معنى اتقاف الدليل المذكور بما ذكره على صدق
الحكم الراجحي في محمول نبوت على لا وجود له اصلا وذلك غير مسلم بل نقول
انه بطا بحكم المقدمة الضرورية القائلة ان نبوت وصف نبوت لموصوف
في نفس الامر فرع الموصوف فيه فيما ذكر في موضع النقض مضاف
في الحقيقة لتلك المقدمة الضرورية فلا يستحق الجواب ويستقر على الدليل
المذكور فكل ما في تقرير القوم اياه من الاستدراك حيث ذكرناه فيقولون
ملا وجود له في الخارج وكلنا عليه باحكام نبوتية صادقة وقد عرفت
ان معنى الاستدلال على الوجه المذكور على علمنا بصدق تلك الاحكام واما
دخل فيه لتصدقا وتصورنا لا طرافا وتبين انه خارج ما قبل من انه اراد
بالنبوتية الثابتة في الخارج فلام صدقها على لا وجود له في الخارج كيف
ولو ثبت ذلك لزم كون الحكم عليه موجودا في الخارج وهو خلاف الغرض
وايضا لا يتم التوسيع اذ لا حاجة الى الوجود الذي وان اراد بان الثابتة
في الزمن او الثابتة في الامم كما في ذلك مصداقة على الخط ومن قهر
في الترديد على ذلك القسمين الاولين من الاقسام الثلاثة المذكورة
فقد في قصر في تقريره لا يراكم لا يخفى على ذوي الرشاد واما قلنا في
تقرير ما ذكر كيف ولو ثبت ذلك ولو قل كيف قاله ذلك الحق كيف
ولو سلم الج لان مدار ما ذكر من كون الحكم عليه موجودا في الخارج
على نبوت ما ذكر لا على تسليمه اذ تسليم الشيء قد يوجب نبوت
وذلك لا وما قيل من انه ان اراد بانها ثابتة في الخارج للموصوف المذكور
فقد تم كيف ولو صح ذلك كان الموصوف موجودا في الخارج وان اراد بانها

ثابتة في الزمن او في احوالها كان ذلك فدرع الوجود الموصوف في الزمن
فيكون مصادرة على الخطا ووجه اندفاع الاول فلما فسنا الم لم من
النبوتية فلم يبق مجال الايراد وقد عرفت في المقدمة الثالثة فائدة
تقييد الجرحول بذلك التقييد واما وجه اندفاع الثاني فلما عينت ان
المراد انما ثابتة في نفس الامر وبيننا ان ذلك موجب صدق الحكم
الايجابي وفائدة تقييد الحكم بالايجابي قدمت بيانه في المقدمة الثالثة
فتذكر ومعنى كون النبوت في نفس الامر عدم توقفه على اعتبار محض
و قد صرح فارض فلا يعود التردد المذكور فيه فان قلت ليس النبوت
في نفس الامر بالمعنى المذكور مخوفا في الوجود في الخارج والوجود
في الزمن فليترديد المذكور مجال الوجود فيه قلت نعم انه منحصر فيها
لكن لا يلزم منه ان يجب علينا تعيين واحد منهما بالارادة حتى يلزم احد
المذكورين المذكورين واما من حن على الدليل المذكور الامام الترابي
بمنع صدق الحكم الايجابي على ما لا وجود له في الخارج فقول نبوتى بل
كلما تصدق عليه الحكم المذكور فله وجود غائب عن ذلك الحكم
عليه اما قائم بنفسه كما يفعله افلاطون فانه نسب الى انه ثابت في كل
طبيعة نوعية من شخص مجرد باق ازل وابدق وما استدلى به ارسطو
على بطلان هذا الداعي غير صحيح فيكون الاحتمال قائما فبطل ما ذكر
مخوفا من الدليل سنفرع باذن الله تعالى لتحقيق ما نقل على افلاطون
في هذا المقام قال الفاضل الشريف في شرحه للمواقف ولو قل
قوله افلاطون مذهبنا على ما نقل عليه عنه من ان صور معلومات الله
قائمة بذاتها لجد ان يكون في منظر الزمن وقد نهت في المقدمة الثانية

نية على ان الوجود الذاتي لا بطريق التقييد وانما يكون مناسبا
كما تحف فيه ان لو كان فيه على وجوده في الخارج او قائم بغيره
كما بقوله فان صور جميع المفومات مرتبة عندهم في العقل الفعال
لان لانه عندهم مبدء الحوادث في عالمها فلا بد ان يرتسم فيه صورها
يوجد كما توهمه الفاضل الشريف لانه منطوق فيه اما او لا فلان قوله
ان العقل الفعال مبدء الحوادث في عالمها هذا خلا في مذهب محققين
من الحكماء على ما صرح به الفاضل الطوسي حيث قال في شرح الاشارة
بعد تفصيل المستجع في صوره العقول والارام الفلكية ونقدتها
عن المبدء وانما المبدأ العقول فيه لان اكثر فضلكم الذين لم يتفقوا
في الاسرار الحكمية قد تحير في هذه المسئلة واقدموا خبرهم بها على
تجربيل المتقدمين من الحكماء والتشيع عليهم وقد تشيع عليهم ابو
البركات البغدادي بانهم نسبوا المعلومات التي في المراتب الاربعة
الى المتوسط والخطوط الى العالية والواجب ان ينسب الكل الى
الى المبدء الاول ويجعل المراتب شروطا مؤقتا وواقعية ثم
وهذه موازنة تنبئ الحوادث اللفظية فان الحكم متفقون
على صدور الحكم منه جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق فان
تساؤلوني تعاليمهم واسندوا معلولا الى ما مية كما يسندونه الى العقل
الاتفاقية والفرضية والى الشروط وغير ذلك لم يكن ذلك منهم مناسبا
كما استسوا وبنوا عليهم الى هذا الكلام وانما ثانيا فلما التعليل
المذكور على تقدير تمامه قاصر على الخط عن الخط لان موجبة ارتسام
صور جميع المفومات فيه وانما ثانيا فلما بعض تفريع قوله لا بد ان يرتسم

في المصدر ولا صحة في ذلك الجبني اذ يلزم ان يرسم صورة العقل
الاول في ذات الواجب تعني ذلك علواً كبيراً واللازم فاسد
بالاتفاق لانه عندهم خرائين للنفوس الناطقة الانسانية وموجب
ذلك ان يكون صور المكنونات كلها مرسمة فيه والجواب عنه على ما ذكر
في المواقف وشرحه ان المرسم في العقل الفعالي ان كانت الهويات
لزم تحقق مزية المحتج في الخرج وانه سفسطة ظاهره البطلان وان
كان الصور والخاصيات الكلية فمما اراد بالوجود الذي سني اذ غرقنا
اثبات نوع من التميز للمفردات التي هي الخاصيات الكلية بغير التميز
بالهوية الذي تسمية بالوجود والخراجي سواء اخترع الذين تلك الحقول
فيكون ذلك النوع من التميز في ذهنا او لا فخطا من موضع آخر في العقل
الفعالي فيكون ذلك النوع من التميز فيه ولا يذهب عليك ان ابطال
هذا الاحتمال وسوان يكون المرسم في العقل الفعالي الهويات متضمنة
لابطال الاحتمال الآخر الذي بيناه على ما نقل عن افلاطون فلذلك
لم يذكر ابطاله مستقلاً والافضل الشريف لعدم ثبته لذلك قال في شرح
المواقف وانما لم يتبع من قيام ما نتصوره بنفسه لان بطلانه اظهر والاحتمال
ان تلك الامور المكنونة عليها اذا كانت متمتعة بالوجود في الخرج لم يكن لها
وجود حصيل لا قايمة بنفسها ولا بغيرها فوجب ان يكون لها وجود ظاهري
في قدة وراثة سواء كانت هي النفس الناطقة او غير كما من القديس البليزني
او مجرد آخر غيرهما وهو الخط ومنها من الوجوه التي استدلالها الحشيتون
للوجود الذي سني على مذهبه سوان يقال من المكنونات ما هو كلي وكل وجود
في الخارج فهو شخص وهذا استدلال بثبوت نفس المكنون الكلي مع قطع النظر عن

عن اعتبار الحسنة وفرض الفارض على تحقق الوجود الذي وتفصيله
ان من المكنونات التي ليست من سمحات العقل ما هو كلي مكنون
الانسان والحيوان وغير ذلك فلا بد له من تقدير نبوت في نفس الامر وليس
ذلك النبوت في الخرج لان كل موجود في الخرج متضمن متعين
في حد ذاته بحيث يستلزم فرض الشركة فتعين نبوته في مظهر آخر غير الخرج
فثبت الخط وبهذا التقرير تبين انه لا حاجة في تسمية هذا الوجه الى ملازمة
نبوت وصف الكلية مكنون الكلي والى اقتضاؤه نبوت موصوفها بناءً
على ما تقرر من ان نبوت وصف موصوف فثبت نبوت الموصوف
حتى يلزم رجوع الى الوجه الاول كما توهم الفاضل الشريف حيث
قال في بيان المقدمة الثالثة من المكنونات ما هو كلي اي متضمن
بالكلية التي هي صفة نبوتية فلا بد ان يكون الموصوف بها موجودة
ثم اعترض بان الكلية صفة سلبية لانه عدم المنع من فرض الشركة
وان سلم كونها نبوتية كانت داخلية في الاستدلال الاول فلا وجه لجعلها
استدلالاً على صدق فدائرية اعترضه على الفهم ما على المكنون على ان
الاعراض الاول انما يريد على تقديره ان يكون الوجه المذكور على فاته
انه لو اراد بالكلية التي استدلال بثبوتها موصوفها على نبوت موصوفها
معنى عدم المنع من فرض الشركة وذلك غير لازم لجواز ان يراد بها معنى
المطابقة لا فساد المكسرة على الوجه الذي قدر في موضع او معنى
النسبة المحتللة الى امور كثيرة بما يحمل العقل صايلها على واحد
من تلك الامور على ما صحت في محله ايضا ولا يخفى في ان سزيت الحشيتين
صغرت نبوتيتان مكنون الكلي فيتم الاستدلال المذكور سابقاً

عن الامراض الخفى وتقرير الدليل الثاني على الوجه الذي ذكرناه
مستوفى شرح الحارث للسيد السمرقندي وفي مراد الحارث
الاثير الدين الباهلي فان قلت اليس يتجه على هذا الوجه ما ذكره
الفاضل المذكور من ان دعوى الضرورة في كون الحقائق الكلية
انفسها موجودة غير مسوعة نعم افراد هذه الحقائق موجودة في الخارج
قلت لا اذ لا نقوله في تقريره كما قاله ذلك الفاضل للحقائق الكلية
كالانسان مثلا وجوده بالضرورة وليس في الاعيان بل في الازمان حتى
يتجه ما ذكره بل نقول كما ثبتنا عليه فيما سبق ان الخواصات على كثر
احدها تابع للاختراع العقل لا تحقق له في حد ذاته سواء اعتبر العقل
وفرصته او لا والحقائق الكلية للامشياء من صفات القبيل واذا تقرر
بحسب هذا الفرق بينه وبين الخواصات الاولى ان لها ثبوتها في حد نفسها
فلا بد لها من ثبوت في مظهر واذا ليس في الخارج كما ذكره فيما سبق
نتعين انه في الذهن ولو سلم انه يتجه عليه ما ذكره لكن لا يبطل به كونه
وجها مستقلا بخلاف ما اختاره ذلك الفاضل فالصواب تقريره على
الوجه الذي اخبرناه ومنها ان من الوجوه التي تمسك بها المشبهون
لوجود الذهن في اثبات مذهبهم انه لو لا الوجود الذهن لم يكن
افضل القضية الحقيقية الموصولة وهي ما مر في المقدمة الرابعة
التي حكم فيها على ما صدق عليه في نفس الامر الكلي الواقع
عنوانا سواء كان موجودا في الخارج محققا او مقدر او لا يكون
موجودا فيه اصلا والتالي بطلان الملازمة فظاهرة اذ على تقدير
عدم تحقق مظهر آخر للوجود في نفس الامر لا يصح الحكم في القضية

على ما صدق عليه في نفس الامر الكلي الواقع عنوانا لا بشرط كونه
موجودا في الخارج محققا او مقدر او لا يمكن اخذ القضية
الحقيقية الموصولة واما بطلان التالي فلان القوم يستعملون
من غير كنه وصاحب المواقف جميعا ان الملازمة وبيان التالي
فقال اذ قلنا المحتج معدوم فلا يزيد به المحتج اى ما صدق عليه
المحتج في الخرج معدوم فيه قطعا ان يزيد ذلك تلك ليس
في الخرج ما يصدق عليه المحتج اصلا بل تزيد به ان الافراد
المعقولة للمحتج التي يصدق عليها المحتج في العقل من الافراد
المعقولة معدوم اى يصدق عليها في العقل كجب نفس الامر
انها معدومة في الخارج فلو لم يكن للمحتج افراد معقولة موجودة
في العقل لم يصدق عليها الحكم الايجابى ولا وجه لهذا البيان اذ
يعود هذا الوجه الاول على ما اعترف به نفسه حيث قال وهذا
بالحقيقة عائد الى الاول لان حاصل الكلام في ما ذكره
الخارج الفاضل ان قولنا المحتج معدوم في الخارج قضية
صداقة وليست خارجية بل حقيقية مفسره بما ذكرناه لا بما اشتم
من ان الحكم فيها على الافراد الخرجية فقط محقة او مقدر
فلولا ان يكون للمحتج فرد موجود في الذهن لم يصدق هذا الحكم
الايجابى بل هذه الحكم القضية الحقيقية وايضا يدعى ان مفهوم
العدم امر سلبى وقدم ان الحكم الايجابى انما يقتضى صدق وجود
الموصوع اذ كان المحمول امر ثبوتيا ولو قيل في تقرير ما ذكر
ولو لم يكن للمحتج فرد موجود في نفس الامر لم يتحقق فيه ما يصدق عليه

الوصف الفعلي الواقع عنوانا وراية من تحفة في صدق القصة
لم يرد عليه ما ذكر اذا يكون خصوصية المحل منظور اليه لا يقال
ذلك الوصف الواقع عنوانا ايضا ام سلبى فلا يتوقف صدقه
على تحقق ذلك الامر في نفسه لان نقول وصف الامتناع ليس
كالعدم فانه سواء فسر باقتضاء الذات العدم او ضرورة كيفية
نسبة اليه مفهوم ثبوتى بخلاف العدم فانه رفع الوجود وسلبه بقى
لهذا شئ وسواء انهم صرحوا بان العدم كالوجود من المعقولات
الثانية وصرحوا ايضا بان المعقولات الثانية من عوارض الكلية
بشرط الوجود الذهني فحكمهم بما تيسر المتحيزين ثبت ان المعقول
لا يصدق على الشئ الا بعد وجوده في الزمن وثبوته في نفس الامر
فما ذكره الفاضل المذكور من ان مفهوم العدم ام سلبى لا يقتضى
وجود الموصوف ليس تدارك والجواب عن الدليل الثالث على
الوجه الذي قرناه سوان لانهم بطلان التالي واستعمال القدم
القضية الحقيقية على المعنى المذكور مبنى على ثبوت الوجود
الذهني عند عدم اخصار العدم الوجود في نفس الامر في الوجود
الخارج فلا مجال للمتمسك في الاثبات بذلك الاستعمال والآن
يلزم اخصار دقة على الخط وكان الفاضل الشريف غافلا عن هذا
حيث قال في شرحه للمواقف وقد يقال لولا الوجود الذهني لبطلت
الحقيقية الموصية الكلية كقولك كل مثلث زواياه
تقاربين اذ ليس الحكم فيها متصورا على الافراد التي رتبة
بله يتبين ان محال من الافراد التي يصدق عليه الموصوف في

في نفس الامر قل لم يكن ما عدا وجود ذهني لم يصدق عليها
الحكم الراجح حيث نقل بعد الرد على الوجه السابق ذكره
لم يرد وهذا الوجه ما ذكره صاحب التجريد بقوله وسو ينقسم الى الذهني
والخارجي واللا بطلت الحقيقة الا ان الفاضل المذكور تصرف فيه
بنزاهة قيد الراجح والكلية زاعجا ان الملازمة في اي على
تقدير عدم تحقق الوجود الذهني بطلان الحقيقة المعقولة
بشرط القيدين لا الحقيقية مطلقا ولقد اصاب في اعتباره
قيد الراجح وذلك خطأ ولكنه اخطأ في اعتباره قيد الكلية
كما ثبتت عليه فيما تقدم على تقدير عدم تحقق الوجود الذهني
لا يتحقق القضية الحقيقية بالمعنى المذكور اصلا لا كقوله
صدق العنوان في نفس الامر على الافراد التي رتبة قال بعض
الفقهاء القدسي في شرحه للتجريد في بيان الملازمة المذكورة
لانه لو لم يكن الوجود الذهني لا يخص الوجود في الخارج فالاحكام
الراجحية الصادقة في القضايا الحقيقية على ما ليس له وجود
في الخارج بطبيعة ضرورة ان صدق الراجح الخلقى بثبوت المحل
الموصوف واذا لم يكن للمشيء ثبوت لم يتصور ثبوت المحل له
لان ثبوت الشئ في آخر يتوقف على ثبوت الآخر في نفسه
فيكون القضية الحقيقية باطله كلف القضية الحقيقية التي
لا وجود لموصوفها في الخارج لا بطلان كل الحقيقية
يلزم عدم تحقق هذا القسم من القضايا كما سد مدعا فيجب
ان يخص الدعوى بالكلية فانه كما انه مخصوص بالموصية

مخصوصة بالكلية فان الحكم في الحقيقية الكلية على جميع ما هو
 فرد له بحسب نفس الامر سواء كان ذلك الفرد موجودا في الخارج
 او لا فاذا قلت كل منك فان زواياها مساوية لتفصيل كان الحكم
 متنا وبالحسب ما صدق عليه في نفس الامر انه منك لا مقصور
 على التثنيات الموجودة في الخارج في احد الا زمنية بل يتناول
 ويتناول ما عداهما لما لم يوجد في شيء من الازمنة الصلا من الافراد
 التي يصدق عليك عليها في حد انفسها لكن الحكم على ما ليس بوجود
 في الخارج بطلان بينه آتيا فالقضايا الكلية الحقيقية بطلان
 الى هذا الكلام وانت خبير ان من ذكره في تقرير الاستدلال
 المذكور والرد عليه وتصحيحه بالتخصيص عدم الفرق بين بطلان
 القضية الحقيقية وكذبها فان تحية الكلام في التثنيات التكنية
 على الثاني وعبرة هذه صريحة في الاول ومعنى بطلان عدم
 تحقق هذا القسم من القضية لان اعتبارها في خالية عن الفائدة
 كما سبق الى بعض الاولاهم بل لانه لا يمكن اخذ الوصف
 العنوان على الوجه المذكور في معنى الحقة واللو عن الفائدة
 امكان اعتبارها ثم ان الفاضل المذكور لم يرد ان موجب قوله
 فان الحكم في الحقيقية الكلية على جميع ما هو فرد له بحسب نفس الامر
 سواء كان ذلك الفرد موجودا في الخارج او لا ان يترك الحكم
 في الحقيقية الجزئية على بعض ما هو فرد له بحسب نفس الامر
 ذلك الفرد موجودا في الخارج او لا وعلى تقدير ان لا يكون الوجود
 الذي يبطل هذا الحكم ايضا فثبت ما ذكره في الايراد المذكور عدم

م الفرق بين الجزئية الحقيقية والجزئية الخارجية على تقدير القول
 بتحقيق هذا القسم من القضية لا بد من الفرق بين ما تم قال الفاضل
 المذكور لا ونقول معنى قوله بطلت الحقيقية انه من القضايا ما يعلم
 انه صادق يلزم على ذلك التقدير ان لا يكون صادقا فان قلنا
 اجتماع التخصيصات مستلزم لكل من هو مفيد لاجتماع القدرين
 قضية حقيقية صادقة ولو لا ان يكون اجتماع التخصيصات
 افراد موجودة في الزمن لم يصدق هذا الحكم الا في في هذه القضية
 الحقيقية على المعنى المذكور آتيا قال اعلم ان هذا الدليل راجع
 في الحقيقية الى استدلاله في الشهود وسوان الحكم بامور شهودية
 على ما لا وجود له في الزمن وسيرد في بحث ثبوت المحذور زيادة
 كلام في هذا المقام انتهى كلامه وقد عرفت ان ما ذكره من رجوع هذا
 الدليل الى الدليل المشهور على تقدير تمسكه الكلام على لزوم
 عدم صدق القضية الحقيقية واما على تقدير تمسكه لزوم بطلانها
 بالمعنى المذكور آتيا فلا يلزم الخذور المذكور نعم يتجه منع بطلان
 الثاني على الوجه الذي قدرناه فيها سبق فتذكره والكلام الذي وعده
 هذا الواهم ان معنى الايجاب ثبوت امر آخر وان ثبوت شيء وشي
 فرع ثبوت المثبت له لا لا ينفع الحكم في اثبات الوجود الذي
 وذلك لان نفهم قطعا ان اجتماع النقيضين في شريك الباري
 مستنع ولو لم يوجد من وقدة مدركة فيكم المقدمة الاولى
 يكون هذا حكما بثبوت الاستحالة لاجتماع النقيضين وشريك
 الباري على تقدير عدم وقدة مدركة وبكم المقدمة الثانية يلزم

النقيضين م

نبوت اجتماع النقيضين وشريك الباري على هذا التقدير
 فيلزم نبوت المحتج في الخارج وايضا فان من الاحكام ما هو
 صحيح اي حق وصدق وليس ذلك الا بباطل بقول النسبة الخارجية
 ولما كان معنى النسبة الحكمية بحكم المقدمة الاولى نبوت المحمول
 للموضوع فيجب في التاليين المذكورين ان يكونا لاساقلة ثابتة
 لاجتماع النقيضين وشريك الباري في الخارج ليعتقد نسبتان
 الحكمية والى رتبة ويتصور بينهما مطابقة وبحكم المقدمة الثانية
 على ما يلزم اجتماع النقيضين وشريك الباري في الخارج وما
 قيل من ان صحة الحكم مطابقة لما في الحكم العقل العقول فان
 صور جميع الكائنات واحكام الموجودات او المفردات باسرها
 مرتبة فيه بظ قطع لان كل واحد من العقلاء يعرف ان قولنا
 اجتماع النقيضين محقق وصدق فضلا عن اعتقاد نبوته
 وارتسام صور الكائنات فيه بل مع انه ينكر نبوته على ما هو
 رأي المستكبرين وايضا لو كان كذلك لوجب ان لا يحكم احد
 بصحة حكم حتى ان ما في العقل العقول على اى وجه من السبب
 والايجاب ومن لم يذرك اللهم الا ان يقال ان ما في العقل العقول
 موافق لما اقتضيه لبدلية او البرهان فبذلك يعلم الى هذا
 كلامه ولا يخفى ما فيه من دق الخلل والفساد على جعل طبيعة على
 السداد والساد ومنها ان العلم القطعي بان اجتماع النقيضين
 محقق وشريك الباري محتج ولو لم يوجد ذهبن وقوة مدركة
 لا يدل على نبوت الاستحالة لما على تقدير عدم ذهبن وقوة مدركة

كنه حتى يلزم ان يكون نبوته لها في الخارج اذ يجوز ان لا يكون العلم
 المذكور مطابقا للواقع فان كونه قطعي لا يقتضي مطابقة للواقع
 انما يقتضي ان يكونه يقيني وسوفي مستم فإراد بالقوة المدركة ما
 يستلزم الجبدي العالية مطلقا وعلى تقدير انتفاءها لا يتحقق شئ
 من الاشياء بخلافها والحقيق فلا يتحقق اتصافه بشئ ومن الاشياء
 اصلا ومنها اناسلما ان صدق الاحكام بباطل بقول النسبة الخارجية لكن
 المراد بالباري من هنا ان رجع عن اشعر المدرك ولا يلزم خروجه عن جميع
 قوى المدركة ومنها انه قال فان صور جميع المفردات والفرق بينهما
 واضح ومنها ان قوله لان كل واحد من العقلاء ومنفوض احكاما اجمالا
 وتفصيلا اما الاول فلانه من قبيل ان يقال كون احكاما رالية بآيات
 جوهرية مجردة بآيات لان كل واحد من العقلاء يشير اليه بآيات مع انه لم يتصور
 الجوهري اصلا بل مع انه ينكر نبوته على ما هو رأي المستكبرين ويقال
 كون الزمان مقدار حركة الفلك بظ لان كل واحد منهم يقسم الزمان الى
 اجزائه مع تصورهم الفلك فضلا عن تصور حركته ومقدارها الى غير
 ذلك من النظائر التي لا يخفى شاعرها على من له ادنى تيسر واما الثاني
 فلان اللازم للمعرفة المذكورة ان يتصور العقل العقول من حيث
 انه امر يعتبر في صحة الحكم مطابقة ما فيه ولا يلزم ان يتصوره بكنهه
 ولا يكونه عقلا ففان لا وان يتصور كيفية حصول الحكم وكيفية
 المطابقة بينهما ومن قال في تقرير هذا النقص قوله مع انه لم يتصور
 العقل العقول ثم فانه قد يتصوره بهذا الوجه وسوانه الواقع
 في نفس الامر ويطلق الصواب وان لم يتصوره بخصوصية

كونه عقلاً ومحملاً لا يتسام صور الكائنات ثم يدل البرهان على ان المقصور
بهذا الوجه وهو العقل المتصفة بتلك الصفات كما في اثبات النفس
والله مان وغيره من الخطا لب الحكمية لم يصيب في قوله ومطابق
الصواب لان مطلقاً فيها في صور لا نفسه ولم يحسن في قوله
ثم يدل البرهان فان حقه ان يقول الى ان يدل البرهان ومنها انه
قال فضلاً عن اعتق ونبوة وارتسام صور الكائنات فيه ولا يوجب
عليك انه لا يدخل منها لا ارتسام صور الكائنات فيه انما الدخول لا التسليم
صور الاطعام ومنها ان قوله لو كان كذلك لوجب ان يكتم احد حتى
يعلم امرهم فلان اللازم في ان لا يوجب احد في حكمه بضم حكم
حتى يعلم ان ما في العقل الفعال على اى وجه من الايجاب والسلب
لان لا يحكم بها حتى يعلم ذلك والفرق بين اللازم وبين واضح ومنها
ان قوله ومن لم ذلك منظوره فيه لان مظنة الصعوبة العلم بكيفية
العلم المذكور لا نفسه وذلك انه يعلم في حصول العلم بما في العقل
الفعال انما المبعد في العلم بان ذلك العلم علم بما في العقل الفعال
والقائلي المذكور لم يفرق بينهما فقال ما قال ثم ان الذي ذكره بقوله
اللام الا ان يقال جواب قوتي على اورد فلا وجه لتضعيفه على طريق
التحكم واما قبل قوله فيلزم ثبوت المحتسب في الخياري ثم واما
يلزم ذلك لو لم يكن التقييد المذكور في لا اذ لو كان في لا ان
ثبوته على ذلك التفسير في القوي المذكور لان الحال قد تعلق
قد يستلزم نقيضه كما في تقدير عدم الزمان فانه يستلزم
وجوده كما قدر في موضع واذا اريد بالقوي المذكور ما يشتمل

يشتمل الجواهر العالية فلا شك في استيلاءه فخره على بان ما اشتمل
فيما بينهم من ان الخياري ان يستلزم الخياري ليس كلياً جارياً في جميع الصور
بل مشروط بان لا يتضمن باطل الاملازمة البينة وذلك مجزئ صديق
بعض القضايا الشرطية من مقدم كاذب وتال صادق كقولنا ان
كان الالف حياً راكاً فاما مقاد قولنا ان كانت الثلثة زوجاً انقسمت
الى احدى وبيان ذلك لا ذلك الاشترط اذ بل كان الاستلزام المذكور
على الاملازمة جازية عند العقل كما ان ذلك التجويز منه قال حافي الجرم
المذكور ولا يضاف في ان الاستلزام الخياري المذكور وهو عدم جميع القوى
المذكورة من قبيل ما يتضمن ابطال الاملازمة البينة لان عدم ثبوت
شيء محتسب كان او غيره في القوة المذكورة لا يوجب عدم قوتي كذا
بالبرهان لزوماً بيننا فلا جواز له عند العقل الصحيح بحكم الشرط المذكور
آخراً فان قلت ليس الخلق اللازم في بعض البراهين الخلفية على
تقدير عدم المدعى عينه قلت ذلك وهم سبق الى فهم كثير من الفضلاء
منها الفاضل الشريف على ما صرح به في بحث حدوث الاجسام من الخلق التي
عقلها على شرط التجريد فان اللازم في مطلق ذلك الوجه المذكور
او المحذورات لا بعينه ولكن لما كان واحداً منها عين المدعى امكن
لهم وضع وضع اللازم المعين باطل غير ان ذلك لا يوجب الفساد
في المذكور فقه وقد اوضحنا ذلك في تقرير البرهان الخلفي على قدم
العالم من طرف الحكم وفيما علقناه على انها فت الفلاسفة والحال في
البرهان الخلفي على استيلاء عدم الزمان بعد وجوده او قبله ايضاً
كذلك فان اللازم في احد امور واحد منها وجود الزمان لا وجود الزمان بعينه

كما لا يخفى على من تأمل فيه ومن هنا تبين فساد ما في تقرير
عدم الزمان فانه يستلزم وجوده كما تقرير في موضع ما حققناه
لا ما توهمه غافلا عن ما محتمل لمصلحة بيننا ونفاً ومن محتمل
في امثال هذا صارت من انما اشتر فيها بينهم انه الحق جازان
لا يستلزم الحق وان كان نقيضه ثم قال ذلك الفاضل بل نقول لو
صحت ما كان المقدم من صحة من صحة بطلان المقدمة الاولى وبيان
ذلك اننا نقول لا يكون ان يثبت امر لا لانه لو ثبت آ مثلاً
ثبت نبوته والا انتفى بانتفائه فينتفي آ عن ب فيصده في
الحكم بان نبوته ثابت وذلك حكم بنبوت النبوت الثاني للنبوت
الاول بحكم المقدمة الاولى فيستحق هناك نبوت ثالث ونقل
الكلام اليه حتى يثبت نبوتات غير متناهية ولا يمكن الجواب
بان هذا السفس في الامور الاعتبارية وينقطع بانقطاع الاعتبار
لانا ندعى في كل من تلك النبوتات انه ثابت في نفس الامر
ولو لم يكن فرض خارج ولا اعتبار بمعتبر بل لو لم يكن قوة
مدركة فحكم المقدمة الثانية يقتضي تحقق النبوت السابق
على هذا التقدير وينتقل الكلام الى النبوتات اللاحقة حتى
يلزم حقيقة ومكذايهم السفس في الامور التحققة في خارج القوة
المدركة وذلك سفس بطوره بان التطبيق الذي هو العدة
في اثبات الصانع مع ولا مخلص الا بالثبوت بما قيل من ان
نبوت امر لا ما يقتضي نبوت المثبت له اذا كان نبوتاً
خارجياً اعني نبوت الاعراض لمحالها واما النبوتات بمعنى الحكم

الحكم فلا يقتضي ذلك او بما قيل من ان معنى اليجاب ان ما صدق عليه
الموضوع هو ما صدق عليه المحمول من ان يكون هناك نبوت امر لا ما
وحققة له وانما ذلك بحسب العبارة على اعتبار الوجود الذي معنى
هذا الكلام اراد بنبوت نبوت ب نبوته له لا بنبوت نبوته في نفسه
حتى يتبين ان يقال لا يلزم من انتفاء نبوت ب انتفاء ب حتى يلزم
انتفاء نبوت ب انتفاء ب انتفاء ب عند جواز ان يكون النبوت
امر غير ثابت في نفسه ثابتاً لغيره وسبب كما في الوجود وغيره من
المجولات التي هي غير موجودة في انفسها ولا شك ان انتفاء نبوت
نبوت ب بهذا المعنى مستلزم لانتفاء ب ضرورة انه اذا انتفى ب
نبوت النبوت عن ب لم يكن ثابتاً اذ لا معنى لكون ب ثابتاً لا بنبوت
النبوت له بآ وعلى المقدمة الاولى وهو ضميمه انه لو ثبت آ كـ
لكان ب ثابتاً بحكم المقدمة بحكم المقدمة الثانية وذلك يستلزم
نبوت نبوت ب آ لانه انتفاء ب لا معنى لكون ب ثابتاً الا ذلك
بحكم المقدمة الاولى وذلك بحكم المقدمة الثانية يستلزم نبوت
موضوع هذه القضية التي هي النبوت فيكون النبوت ثابتاً
في نفسه ثم لا معنى لذلك الا بنبوت النبوت الثاني للنبوت الاول
بحكم المقدمة الاولى فيلزم ان يكون النبوت الثاني ثابتاً بحكم المقدمة
الثانية وهكذا فظهر ان السفس في النبوتات الثابتة في انفسها
بدليله نبوت كل من تلك النبوتات لا نبوتات سابق عليه مثلاً
في المرتبة الاولى ونبوت ب في نفسه لانه ثابت لغيره وسبب
ثم نبوت ذلك النبوت في نفسه ثابت في نفسه لانه لغيره وسبب

فان دفع الاليد فظهر المراد وفيه بحث من وجوه واحده انه
لا دخل في المقدمة الاولى في ثبوت انه لا معنى لكونه ثابتا
الا ثبوت ثبوت به انه ضرورة ان الموصوفات بسبب لا يكون
موصوفات الا بثبوت ذلك الشيء لم سواء كان معنى الايجاب
سواء حكم بثبوت امر تافه او في المقدمة الاولى اجنبية في
هذا المقام لا تيسر له في تشيئة الكلام نعم لو قيل لا يجوز ان يكون
الايجاب الحكم بثبوت امر تافه والا لزم ان لا يصدق الحكم الايجابي
اهلنا للزوم التمس الخ الذي ذكره لكان له وجه كما لا يخفى
وثانها انه لا دلالة في ذكر من لزوم التمس الخ على تقدير صحة
تبنك المقدمة الثانية على ان يكون من الفاعل وهو المقدمة
الاولى كما توهمه كذلك يدفع على تقدير عدم صحة المقدمة
الثانية فلا وجه لقوله لو صحت هاتان المقدمةتان لزم من صحتهما
بطلان المقدمة الاولى وثانها ان الثبوت الخ البري الذي يقتضي
ثبوت الحسنيين له اعلم من ثبوت الاعراض الخ كما هو ضرورة
ان ثبوت بعض الامور الاعتبارية كالعلم خارجي وليس
الثبت من قبيل الاعراض فلا وجه لتفسير الثبوت الخ برجي
والاعراض الخ لبرجي ان ثبوت شيء لا يخرج على ان وجه كان
بل انت شيء يقتضي اليه باق وجه كان يستلزم ثبوت
ذلك لا ضرورة ان انت ب الشيء الى المحذور المكمل فيكون
ما صدق عليه الموصوفات موصوفات عليه المحول يستلزم وجوده
كيف والمقدوم اعطى ليس موصوفات الا لكان شيئا تابا كغيره ورق

ة فلا يجزى شيء من الوجهين المحذوران بقوله واما الثبوت
بمعنى المحل فلا يقتضي ذلك وبقوله ان معنى الايجاب ان ما صدق عليه
الموصوفات موصوفات عليه المحول وفافهم ان ثاني الوجهين
المحذوران لا يصلح مخلصا عن الاليد المحذور كيف لا وفيه
التزام لغت وثنائي المقدمة الثانية واما الوجه الاول فبناه على توجيه
المقدمة الاولى بالتخصيص فليس فيه التزام لفساد كما تقدم
من قال ان في ذلك من الوجهين التزاما لفساد احدى المقدمتين
فليس فيها مخلص عن الاليد الذي يحصله القدر في صحة المقدمتين
باستلزامها الفاعل والاولى بل فيها تسليم لذلك الامر ليس بصحيح
اذا ليس في الوجه الثاني تسليم له بل اذا افهمنا ان من الفاعل
هو المقدمة الثانية فاللزام عند القائل بذلك الوجه على تقدير صحتهما
انما هو في الثانية فافهم واما التوجيه بان امر ولا يخص عن
لزوم التمس في الامور العينية الا بذلك بقوله ولا يخص من
تتمه السؤال تعسف بارد وتكلف شارد والوجه الى الخلف
عند المصنعة بلزوم المحذور ولا مضايقة بلزومه الاعلى تقدير
صحة تبنك المقدمتين فلا وجه لان يقال والخلف مع قطع النظر
عن صحتهما وسادسها انك قد عرفت ان الوجود الزماني لازم
على تقدير ما ذكره ايضا فلا وجه لقوله وعلى اعتبار الوجود
الزماني وسادسها ان اعتبارها مشكافي قوله لو ثبتت اشلا لب
لثبت ثبوت لم يقع في محله لان المحذور تصويده على وجه العموم
ومثلا انما يذكر عند ايراد الخلف المخصوص ومنها اي من الوجوه

التي يمكن ان الحسنة في الوجود والذم في ان العقل امور لا وجود لها
 في الخارج ولا بد من فهم الشيء وتعلقه عند العقل من تعلق
 بين العاقل والعقول سواء كان العلم عبارة عن حصول صورة
 الشيء في العقل او عن اضافة خصوصية بين العاقل والعقول
 او عن صفة ذات اضافة والتعلق بين العاقل والعدم الصرف
 تحج بالضرورة فلا بد في العقول من ثبوت في الجملة واذا ليس في
 الخ في الذم والجواب عنه يمنع قوله والتعلق بين العاقل
 والعدم الصرف تحج بك باطله بان يقال لو صح منه ما يمكن الاخبار
 عن المقدوم له في الخ في الذم مطابقا للواقع سواء
 كان ذلك الاخبار في صورة الحسية او في صورة الشرطية ضرورة
 الاخبار في فرع العلوية وهي فرع التعلق بين والعلوم
 ومع عدم صرف في مثالنا من ادراك كون الوجود الذي يمكن تحسنا
 بشبهه منها لانه لو حصلت ما هيته الحرارة والبرودة في الذم كما هو
 موجب القول بالوجود الذي لزم اجتماع الصفتين في محل واحد
 وكان الذم في الحرارة والبرودة عند حصولهما في الذم بالاعتبار
 الا ما حصل فيه الحرارة وكذلك البارد وانت خبير بان معنى الملازمة
 المذكورتين على ان يكون وجود الاشياء في الذم على نحو حصول
 الصور العلمية في نفس العالم بان يكون حصولها في الذم بطريق
 القياس به وقد عرفت في المقدمة الثانية انه ليس كذلك ثم ان الملازمة
 الاولى خاصة بمعنى آخر وهو ان يكون المظهر للوجود في الذم واضرا
 بان يكون جميع كماله وجوده في ذمنا فاصلا في قوة مدركه واهله

وهذا لا يقع عليه شبهة فضلا عن حجة وليس مما يقع لغيره
 بالوجود الذي فاعرضهم يتم بثبوت مظهر آخر غير الخ رجح لوجود الاشياء
 في نفس الامر سواء كان ذلك المظهر قوة واحدة او قوى متعددة
 وانما قلنا ان الملازمة الاولى بيننا على حدة المظهر للوجود الذي
 او على تقدير متعددة لجواز ان يكون كل من متقابلين احدهما صلا
 في مظهر والآخر حاصل في مظهر آخر فلا يلزم اجتماعهما في محل واحد
 ثم نقول والتحقيق ان الشبهة المذكورة المنكر بان حقيقة العلم
 الصورة الحاصلة في ذم العالم لان الملازمة لعدم قدرتهم
 بين المتقامين او ردوها منها وقد افصح عن هذا المكان حيث
 قال في شرح المخصص وتقرير حجة المنكرين يعني للوجود الذي
 ان يقال لو كان تصور الشيء عبارة عن حصول ما هيته ذلك
 الشيء في الذم لزم اتصاف الذم بالصفات المتقابلة
 والتالي تحج فالمقدم مثله بيان الشرطية وهو ان تصور الشيء
 لو كان عبارة عما ذكرناه لكان تصور الحرارة والبرودة والبرودة
 واليبوسة والاستدارة والسطح والاستقامة والاخوجاج
 عبارة عن حصولها في الذم ولزم بهذه الاشياء لانه
 لا تعني لا تصاف في شيء الا حصول الشيء الذي هو الصفة
 في الشيء الذي هو الموصوف فلو اتصف الذم بهذه الاشياء
 لكان ذم الانسان حاتا او باروا ورطبيا وياسا وستديرا
 وسطحيا ومستقيما ومعوججا وهذه صفات متقابلة فيكم ما ادخناه
 من الشرطية واما ان التالي تحج ففقط ومن العاقلين عن الفرق المذكورة

صاحب الحواش حيث قال واضح ما فيه يعنى الوجود الذهني ومم
 جمهور المتكلمين بوجوب الاول لو اقتضى تصور الشيء حصوله في
 ذهبننا لزم كون حار او باردا مستقيما وموجبا ولولا غفولته عنه لقال
 على وفق مقتضى هذا المقام لو كان لهيات الاشياء حصول في ذهبننا
 لزم كون الذهني حارا وباردا الخ ثم قال الكاشي في شرحه ان هذا لا يقال
 ابطمق ليس ما ذهبننا اليه سواء تصور الحارة عبارة عن حصول
 صورتها في ذهننا وبشبهها في العقل وحصول صورة الحارة وبشبهها في العقل
 لا يقتضي حارا وكذا الكلام في البرودة والرطوبة واليبوسة وسائر ذكرته
 او نقول الحاصل عند تصور الحارة في العقل شيء اذا وجد في الخارج
 يلزمه التسخين وقيل اذا وجد في الخرج يوجد فيه التسخين وكذا
 الكلام في غير الحارة او نسلك ان تصور الحارة عبارة عن حصول هياتها
 في العقل لكن لا يلزم منه ان يكون الذهني حارا وانما يلزم ذلك ان لو
 كان الذهني قابلا للحركة وسوم واذ كان كذلك لا يلزم من حصول
 هية الحارة في الذهني كون الذهني حارا فحصول العلة الفاعلية
 لا يكفي في حصول الاثر بل لا بد مع حصولها من حصول العلة القابلة
 وهي مستهينة وكذا الكلام في غير الحارة من البرودة والرطوبة وغيرها
 لاننا نجيب عن الاوليات الحاصلة في الذهني عند تصور الحارة ان
 كان سواء الحارة فيلزم الاشكال فلو كان الحاصل في الحارة
 وصورتها في الحارة وصورتها ان كانت حارة عاد الاشكال
 ايضا وان لم يكن حارة بطل العقل بان الحاصل في الذهني هية
 الحارة وقد فرض كذلك ولما قيل ان يقول لانهم ان الحرف وصف كذلك بل

بل الحرف وصف الحاصل في الذهني شبح الحارة وصورتها لا يقال لعل
 يكن شبح الحارة وصورتها حارة لم يكن ادراكا للحارة لاننا غفول ذلك
 فانه ادراك الحارة عندنا عبارة عن حصول شبحها وصورتها في الذهني
 وهو حاصل فادراك الحارة وعن الثاني بان الحارة اما ان يكون
 عين السخونة او لم يكن واما ما كان يلزم ان يكون العقل الحارة موجبا
 لكون الذهني حارا ان كان العقل مفسدا بما ذكرته وهو المقدور
 كذلك واما اذا كانت الحارة مغايبة للسخونة في الخ اما ان يكون
 مستلزما للسخونة على معنى ان يكون بكالته متى حصلت سواء كان
 في الذهني او في رجب الذهني تحقق السخونة واذ لم يكن كذلك فان
 كان الاول كان العاقل للحارة حاصلا السخونة فيلزم ما ذكرناه
 من كون الذهني مستقيما وان كان الثاني فلان لزومها في الذهني ايضا
 عاد ما ذكرناه من ان الخ وان لم يكن في الخ رجب فقط او ينفك عنها
 في الذهني والخارج جميعا فيلزم ما ذكرناه من الدليل في الحارة
 بعينه في السخونة فنقول لو كان العقل عبارة عن ذكرته فتعقل
 السخونة يكون عبارة عن حصول هية السخونة في الذهني لكن
 كل ما حصل له السخونة كان مستقيما لانه لا معنى للسخونة الا ما حصل له
 فيلزم استلزام تعقل السخونة والبرودة معا لكن الذهني مستقيما
 ومبتدأ وما وسو متح والتأيد ان يقول لا نزاع في شيء مما ذكرته
 الا في قد لكم ان حصول السخونة في الذهني يقتضي كون الذهني مستقيما
 ان اردتم بالسخن ما يورث فيه السخونة وينفك عنها وانما يلزم
 ذلك ان لو صدق قولنا ذلك ما حصل له السخونة فهو مستقي على هذا التفسير

وهو ثم ثمان من جملة ما حصل له السخونة ^{من النفس} وهي غير مستقرة
 بهذا التغير ككونها غير ثابتة لتغير السخونة فيها وتلك من غير أن تكون
 محل السخونة هو الجسم كان الامر كما ذكرتموه وستم ان عنيتم بالاستحارة
 بالمتن ما حصل له السخونة من غير انفعال عنها لكن لم قلتم ان الزمن
 استحال ان يكون مستقر ومبرر هذا التفسير فان ذلك عين محل النزاع
 من اذ غاية ما وقعت فيه الفاضل المذكور واستقر في هذه ولا يذنب
 عليك انه لا يجدي نفعا في دفع الشبهة المذكورة لان تشبيه انما تصور
 في السخونة والبرودة وغيرهما لا ينقبض العقل عن تحصيل حصوله
 في محل غير قابل لان ينفع عنه واما في السواد والحركة وكذا في الاكثر
 العقل حصوله في محل بدون انفعال في المحل به وانفعاله بدون انفعال
 المحل به وانفعاله عنه وبعد ذلك فسقط فلا مجال لكان فيه هذا اذا انقطع
 النظر مع الفرق مع الوجودين في ترتيبه الا ان راعى اهمية بسببه وان ثبتت
 به يوجب الكلام الى ما ذكر في الجواب الصواب الآتي ذكره وعند الرجوع
 اليه لا حاجة الى التكلف فيه الفاضل المذكور وقد قال الفاضل الشريف
 في رد ما ورد على الجواب عن الوجه الاول ما عسكوا به ان تم دل على
 وهو الاشياء انفسها في الزمن لان الحكم على المحتجج مثلا بما ذكر
 يقتضي نبوته فيه لا يثبت امر في القوة في الحقيقة فيه لان المحتجج للنفق
 هو هذا لا ما ذكر كما لا يخفى ومنها اي من الشبهة التي تمسكوا بها الحكره
 للوجود الذي ان حصل حقيقة الجبل والسماء مع عظمها في ذواتها
 مما لا يعقل وانت خبير ان من هذه الشبهة عدم الوقوف على ان
 مراد القائلين بالوجود الذي من الزمن ما يعبر اليك في العالم اذ

اذ انما لم يحصول حقيقة الجبل والسماء مع عظمها ولا علم لنا بان
 حصولها مع عظمها في مطلق الزمن في الجاوي العاليه مما لا يعقل
 واجاب الكتاب عن الشبهتين المذكورتين اما عن الاول فبان يقال
 ان الحاصل في الزمن صورة ومهمة موجودة بوجود ظلي لا مادية
 وتخص بوجود وجود اصيل والى ما تقدم به نبوت الحرارة
 اي هي اياها موجودة بوجود اصيل لا ما يقدم به مادية الحرارة وتكون
 بوجود ظلي فلا يلزم انفعال الزمن بتلك الصفات المستفيدة عنه
 بسبب وجودها فيه والاجتماع الضدين ايضا لان التفاضل من احكام
 الوجودات والاشياء الموجودة بوجود اصيل دون صور انما هي
 الموجودة بوجود الظلي وقال الفاضل الشريف في تقرير هذا
 الجواب انه هي اياها موجودة بوجود عيني لا ما يقدم به مهمة الحرارة
 موجودة بوجود ذي مني وهو كما يجب في توصيف الوجود بالعين
 في مقام توصيفه بالاصيل على استقفا عليه ان شاء الله تعالى كذلك
 لم يجب في تحقيق الصورة المذكورة بالنفي فان حق الحكم نفق
 العام الذي ذكرناه كما لا يخفى على ذوي الافهام واما عن الثاني
 فبان يقال ان الذي ما يستتبع حصوله في الزمن هو مقتضى الجبل
 والسماء فان مقتضى اياها موجودة بوجود ذي ربي يستتبع ان يحصل
 في اذ كانت واما ما مقتضى اياها موجودة بوجود ظلي فلا يستتبع حصولها
 في الزمن اذ ليست موصوفة بصفات تلك الوجودات ولا يذنب عليك
 انه بعد التصریح بان الصور الحاصلة في الزمن عين الاشياء الموجودة
 باعتبار اهمية واما الفرق بينهما باعتبار ان وجود الصور ظلي ووجود

الاشئ صاصيل وعدم ترتيب أي الاشئ صا تلك الصور لغيره
 شرطه وهو الوجود الاصيل لم يبق شيء لان يقال ان يصل في الزمن ان كان
 مساويا للوحدانية على التزام وتمام الالهيان معا والالم كيف تلك الوحدة
 فان الكمية التي لتلك الوحدة وانما هي الى اصل ليس مساويا للوحدانية فان الكمية
 كلية وموجزة فينتهي لان في الاصطلاح الحقيقية اذ في المرات امور
 زائدة على الكميات نعم ذلك الى اصل هامة تلك وما معنى لكمية الا ذلك
 اي ما يحصل في العقل عند صفوف الشخصيات من الوحدة فاصلة في الزمن
 على ان في الجواب المذكور قصور الان الوجود الزمني غير قصور بصور
 المحققات بل يعبر عن صور المحسوسات على ما بيناه في المقدمة الثانية
 فقوله فان الكمية كلية والوحدانية جزئية فينتهي لان في الاصطلاح لا ياسب
 المقام بل لا يجدي نفعا في دفع الشبهة الثانية لان مدارها على حصول
 صور المحسوسات في الزمن والجب ان الفاضل الشريف بعد توقيده
 في شرحه للواقف الجواب المذكور على الوجه المذكور قال وبالحكمة فالصور
 الزمنية كلية كانت كصور المحققات او جزئية كصور المحسوسات
 مخالفة للتأرجحية في اللوازم المستندة الى خصوصية احوال الوجودين
 وان كانت متساوية في لوازم الكمية من حيث هي وما ذكرتم متساوية
 معكم الى رجب لان من شأنه الوجود العيني فحين الحارة يتتبع حصوله
 في الزمن ويضار عين البرودة وعين الجبل يتتبع حصوله في الزمن
 فلم تكم ان الزمن كذلك فهو القدر من الجواب بلفظنا ولا حاجة لنا
 الى ذلك التفصيل المخصوص بوجود الكميات في الزمن ولم يرد
 ان ما ذكره ليس حاصل قدمه في الجواب المذكور بل يغيره الى ايج

٥١
 نتيج الصواب على اعتراف به نفسه في آخر كلامه لا يقال الجواب على الوجه
 المذكور انما يتتبع ان لو كان المذكور في الشبهة الاولى ومن الامور
 العينية واما اذا كان من الامور التي لا حظ لها من الوجود العيني
 كالعلم وقدرة الشبهة هكذا حصلت حقيقة على النوع من قصوره
 بحدته وليس كذلك لانا نقول مبنى الجواب المذكور على الفرق بين الوجود
 الظلي والوجود الاصيل لا على الفرق بين الوجود الزمني والوجود
 العيني على ما بنيت عليه فيما سبق فلم يتسوية سواء كان المذكور في
 تقرير الشبهة المذكورة ما هو من الامور العينية او من غيره فان على
 من العلوم احدونه اذا تصور بحدته انما يحصل في الزمن حقيقة
 موجود بوجوه وظلي لا بوجود اصيل فلا يلزم ان يكون الشخص الذي
 تصور كذلك عالما به لان العالم به من يحصل له حقيقة موجوده بوجود
 اصيل على ما بيناه في المقدمة الثانية فقد ذكرنا من هنا بين وجه
 عدم اصابة من ذكر في تقرير الجواب عن الشبهة الاولى الوجود العيني
 بدل الوجود الاصيل وهذا وعدنا فيما سبق ومن الناظرين في
 هذا المقام من قال ولا يقطع مادة الشبهة بما ذكرناه لو ثبت يلزم
 الكمية كالتوجهية والفردية في الزمن مثلا وبصفات المحرومات
 كالمتنازع واما كما بان يقول لو حصلت الزوجية والفردية في الزمن
 لزم ان يكون زوجا وفردا اذ لا معنى للزوج والفرد الا ما حصل فيه الزوجية
 والفردية وكذا لو حصل الامتناع في الزمن لزم ان يكون متمنعا اذ لا
 معنى للمتنع الا ما حصل فيه الامتناع لم يكن النقص عنه بهذا الجواب
 اذ لا يمكن ان يقال كون محل الزوجية موصوفا به من الحكم المتفككة

بوجود العين وكذا اتفاد مع الفردية انما هو للوجود العيني
 دون الظلي اذ الوجود العيني واثم له ليس من لوازم الحقيقة وكذا الكلام
 في الامتناع واثم له اذ لا يمكن ان يقال كون محل الامتناع موصوفاً به
 من الاحكام المتعلقة بوجود العيني اذ لا يتصور له وجود عيني ولا يذهب
 عليك ان من شأنه ما ذكره عدم الوقوف على ان مدار الجواب المذكور
 على الفرق بين الوجود الظلي والوجود الاصيل ومن ذكر الوجود
 العيني بدل الوجود الاصيل انما ذكره نظراً الى ظاهر تقرير الشبهة على الوجه
 المتفقد من المنكرين للوجود الذي فانهم لم يذكره فيها الا لانه وجود
 عيني فاذا تقررت الشبهة على الوجه الذي ذكره هذا القائل فنقد
 كون محل الزوجية موصوفاً به من الاحكام المتعلقة بوجود الاصيل
 وكذا اتفاد مع فردية انما هو في الوجود الاصيل دون الظلي وكذا
 نقول في الامتناع واثم له فالتالي المذكور انما وقع لعدول الفاضل
 الشريف ومن جدي صده عن ايج الصواب في تقرير الجواب ثم انه قد
 على موجب زعم ان ثبات الصورة ونقول فانه لو ثبت بالصفات
 الحديثة سواء كانت تبعاً لموصوفاتها من حيث هي كالزوجية
 او بشرط الوجود الخارجي كالحج او بشرط الوجود الذي كالكيفية وذلك
 ان نقول ان موجب الشرائك الوجودية في لوازم الحقيقة وعدم التفات
 في ثبوتها كوصفها سواء كانا موجوداً في الحقيقة في الخارج او في الزمن
 سواء يكون صورة الاربعية مثلاً اذا حصلت في الزمن زوجاً عند
 حصول صورة الزوجية فيه فانه لا يغير لكون الزوجية من لوازم الحقيقة
 في اللازم انما التاثير فيه في اللوازم التي في على زعم القائل المذكور لكونها من

من الامور الحسية التي لا حظ لها من الوجود العيني فحقه على ما ثبتت
 عليه انما ان لا يتصور من خصوصية لازم الحقيقة بل بذكرها لا حظاً له من الوجود
 العيني من الصفات الاعتبارية وبني تقرير الشبهة عليه وقيل بمعنى الزوجية
 والفرد والاصول فيه الزوجية والفردية غير مسلمة اذ تخطاها كثيراً ولا
 يخطئ بالنسبة التفصيل بل معنى امران بحملان متينين بالفارسية
 بحقيقة وكما في وتوحيج الكلام في هذا المقام ان من ط موق والمستحق
 على العيني انما في نفس الامر لا قيام بمبدأ الاستحقاق به كالسواد
 والمتميز فان ذلك غير لازم فان قام مع ذلك بمبدأ الاستحقاق هو
 ان يقال مثلاً الاسود ما حصل فيه السواد وان لم يقع به كالموجود لم
 يصح ان يقال الموجود ما حصل فيه الوجود ثم الزوج والفرد من الامور
 التي لم يقع بمبدأ الاستحقاق بها في نفس الامر كالموجود والواجب الممكن
 ونظائرهما فان ما في هذه المشتقات امور عقلية ينزويها العقل
 بضرب من المناسبة فلا يصح تغية الزوج والفرد بما حصل فيه الزوجية
 والفردية واذا كان مناط صدق الحشق على شيء اثنى دمجها في نفس
 الامر في لا يكون مستحقاً له لا يصدق الحشق عليه وان قام
 بمبدأه فالذي من لم يكن مستحقاً مع الزوج في نفس الامر حتى يلزم
 صدق الزوج عليه وان قام به الزوجية ومفاد مع انه من قبيل المناقضة
 في المثال فلا يجري كغيره نفع في اصل المثال مردوداً ذكر من ان
 معنى القيام هو اختصاص الناعت بالنعوت فلا يتصور ان يقدم
 وصف بمحل ولا يكون المحل موصوفاً به وما تركلف في دفع هذا الرد
 حاصلة ان الفرق بين القيام واختصاص الناعت بالنعوت معنى

الحلول دون القيام فان سرعة الحركة قائمة بالجسم وليس
نعتا له وصفات الصور قائمة بالبعد وليست نعتا لها ليس بشيء
لان الحلول اعم من القيام فان صور المفهومات حاصلة في العقل
الفعال عند طريق الحلول لا بطريق القيام على ما مر حقيقة في المقدمة
الثانية في لا يصح تفسير القيام ككونه اخص منه كيف يصلح تفسير
الحلول العام منه ثم انه اخص في الاستدلال بقيام السرعة بالجسم
وقيام الصور صفات بالبعد لانه قيام بالواسطة والتفسير المذكور
للقيام بالذات على ان الحلول بالواسطة ايضا ثابت في الصورتين
المذكورتين فلا وجه للفرق بينهما بان يكون احدهما صالحا لان يفسر بما ذكر
دون الاخر فتدبر ثم قال القائل المذكور والجواب الحاسم بمادة البنية
سواء الفرق بين الحصول في الزمن والقيام به فان حصول الشيء في
الزمن لا يوجب اتصاف الزمن به كما ان حصول الشيء في المكان
لا يوجب اتصاف المكان به وكذا الحصول ما في الزمان فانه لا يوجب
اتصاف الزمان بالماضي فيه وانما الحوجب للاتصاف شيء بشيء
موقفا به لا حصوله فيه ومنه الاشياء اعني الحرارة والبرودة
والزمنية والفرديّة والامتناع وانما لها انما هي حاصلة في الزمن
لا قائمة به فلم يوجب اتصاف الزمن به وانما كان موجب الاتصاف
بها ان لو كانت قائمة به وليس كذلك ولقد اصاب في الفرق بين الحصول
في الزمن والقيام به وما ضده قول الفاضل الشريف انما يلزم
اتصاف ما حصل في النفس الناطقة بعد ارضها اذ كان في حصول
الصورة فيها على نحو حلول الاعراض في محكمها وسدوم وقد ذكرنا

نا تفصيله في المقدمة الثانية الا ان اخطا في قوله وانما الحوجب
الاتصاف بشيء بشيء وقيامه به مغايرة ذاتية حتى يكون احدهما عليه
موجبة للآخر بل هي متحدان بالذات ومغايران باعتبار وتحقيق
ذلك ان العلاقة بين الصفة والموصوف من النسبة الشبوتية وتلك
النسبة اذا اعتبر من جانب الموصوف يعبر عنها بالحصول واذا اعتبر
من جانب الصفة يعبر عنها بالقيام ثم ان المكان امر متحقق موجود
في الخارج مذكور الحكماء فالحصول فيه ايضا متحقق فكان لذكره
وجه في مقام النظر واما الزمان فلما وجد له عند من ايضا بل هو امر متحقق
نكذ الحصول فيه فلا وجه لذكره في المقام المذكور واما الاثنان السبيل
الذي قالوا بوجوده فليس له امتداد وقبول للتجزئ فلا يحصل
ظرفا للحدوث ومنها ان من شبهة المتكبرين للوجود الزمني انه لو كان
للمفهومات حصول في الزمن لزم ان يكون المفهومات بل المتحققات
موجودة في الخارج ضرورة انها موجودة في الزمن الموجود في الخارج
والحصولية فيها موجودة في ذلك الشيء موجودة فيه فاللزام بطا
وكذا الجواب عن جواب عنه عن الملازمة بان الحصول في الحصول
فيه بعينه ومنه شبهة واما اذا كان موجودا فيه بظلاله صورته فلا يلزم
ان يكون موجودا في ذلك الشيء قال الفاضل الشريف في الحواشي
التي تعلقها على شرح حكم العبد من هذا الكلام يعني ما ذكره في تقريب شبهة
الثالثة مبني على توهم فاسد وسواء في خارج ظرف للوجود كما ليست
والحق والزمن ايضا كذلك كالحق للذرة فيلزم حقيقة ما ذكره
ومن ثم نوه ملاحظ جانب اللفظ والاستعمال كلمة في الدالة على الظرفية

واما اذا صحت المعنى وعرف ان المراد بالوجود في الخارج هو الوجود
 الاصيل الذي هو مصدر الآثار ومنظم الاحكام وبالوجود الذهني
 هو الوجود الظاهري الذي ليس كذلك فيظهر سقوطه بالكلية الاية انه اذا
 قيل يتكلم الوجود في الذهن موجود ووجود غير اصيل والذهن موجود
 بوجود اصيل لم ينظم الكلام ولكن قيل ليس الوجود الذهني قائم بالذهن
 الذي هو موجود في الخارج فيلزم ان يكون موجودا في الخارج
 فنقول ان اردت قيامه بحسب العيني فهو متم وانما يكون كذلك قالو
 كان موجودا في العين وان اردت قيامه بحسب الوجود الظاهري فليس
 لكن لانسلم ان القيام بحسب الوجود المعتبر هو موجود بالوجود الاصيل
 فيلزم ان يكون موجودا بوجود اصيل الى هذا الكلام وفيه بحث اما اذا
 قلنا نزع ان المراد من الوجود الذهني وقوع في ثبوتة احدى جرة بين الوجودين
 هو الوجود الظاهري المتقابل للوجود الاصيل وليس كذلك فان المراد منه
 على نوات عليه في المقدمه الاولى ما هو المتقابل للوجود العيني سواء
 كان وجوده اطلاقا كوجود علم من العلوم ام كونه عند تصور به كجده او
 وجوده اصيل كوجوده عند تعلمه على اصيل القائلين بان العلم عبارة
 عن الحساب او عن ادراكها كما على اصيل القائلين بان عبارة عن
 الملكة فله وجود عيني فان قلت ليس العلم على تقدير كونه عبارة عن الادراك
 من الموجودات العينية قلت لان مرادهم من الادراك الصور الذهنية
 وقدمت وجه عدم من مقولة العرض في اوائل الرسالة وما يتعلق
 بهذا الحكم ما قيل صدر الفاضل التتري لمحقق جمال الدين السهروردي
 ان العلم باعتبار كينونية من مقولة العلوم وقد استدل الشيخ الى ذلك في

في الهيئات الشفائية حيث قال بعد ان حقق ان الصورة الحاصلة في العقل
 من الجواهر فان قيل قد جعلتم مهية الجواهر انها تارة تكون عرضا وتارة
 تكون جوهرا وقد منعتم هذا فنقول اما منعنا ان يكون مهية الشيء لا يوجد
 في الاعيان مرة جوهرا ومرة عرضا حتى يكون في الاعيان يتنازع الى موضوعها
 وفيها لا يرتفع الى موضوع البتة وان كان يكون مقولة تلك المهية بغير عرض
 اي يكون موجودا في النفس لا كجوهرا الى هذا الكلام الشيخ فاذا عرفت
 هذا فنقول من عدم الجوهرا مثلا موجودا في الخارج وفي الذهن ايضا وهو
 علم ومعلوم بالذات وعرض من الكيفيات النفسانية بحسب الوجود
 الذهني ومعلوم بالعرض وجوه بحسب الوجود الخارجي وجوه اي اذا ادرك
 بدونها ولا محذور في شيء من ذلك فان قلت ما يدريك ان صور جميع
 المقولات بحسب الوجود الذهني من مقولة الكيف قلت ان ادراكها في
 تعريف الكيف دون تعريف غيره من المقولات اذ يصدر قاطبي كل واحد
 منها من حيث انها ثابتة في بالذهن انها مهيئة قارة لا يوجب تصور بها
 تصور شيء آخر خارج عنها وعن حاملها ولا يقضي قسمة حاملها ولا نسبة
 في اجزاءه وتعرف الكيف بهذا ما هو من كلام ائمتنا وروى عليه بانه على
 تقديره ان يكون الوجود في الذهن مغايرا للوجود الخارجي في الجنس العالي
 يكون مباينا لها بالماهية فلا يصح ان يكون للشيء وجودين واما ان الوجود الذهني
 انما يدل على وجود الاشياء انفسها في الذهن لا وجوده يفيد في الماهية وله
 نسبة مخصوصة اليه وعلى ما ذكره هذا القائل الاقوال بالشيخ والاعمال
 فان القيام بالذهن ملكه كيف فلا يكون متحد مع الجوهرا في الماهية غاية ما في الباب
 انه يما كونه وهو عينه من حيث القائل بالشيخ وما نقل عن السهروردي

البحراني

على تقدير صحة كلامه مدلول وكيف يتكلف وإثبات الشيء بما قلناه
الاعتبار فان شئ وما ثبت للشيء باعتبار سلب عنه باعتبار لا يكون
ذاتية له والمخالف مكانا بدم ليس في نفسه عن الشيخ اشارة الى ما توهم
اصلا اذ لا منافاة بين الجوسم والعرض حسب ما فسرهما الشيخ فلا اشكال
في كون الشيء وجوسم او كيف او من مقولة اخرى ولكن مردود بان لا يلزم
من كون العلم من مقولة وكيف حسب الوجود الذي معنى ان يكون مبيانا
للمعكوم في الجنس العالي وانما يلزم ذلك ان لو كان كيفا حسب الوجود الى ارج
فلا الاشكال في كون الشيء والواحد جوسم او عرضا كما ذكره الشيخ بحسب الوجودين
كذلك الاشكال في كونه كيف وجوسم اجسما كما ذكره البحر اني كيف ومباينة
الكيف والجوسم باعتبار كونه من مقولات العرض اعقاب بل للجوسم فاذا
اندفع الجباينة بين الجوسم والعرض اذا كان حسب الوجودين اندفعت
بين الجوسم والكيف ايضا وهذا وجه الاشارة في كلام الشيخ الى ما ذكر
فانهم بالتقدير المذكور يتم الترددين في ما اورد على القول السابق
وذكره الا ان قائل هذا القول زائده في الظهور حيث نفى ان كان
يحصل من الاعيان في الاذعان ما يوافقها في تمام المهمة فقال ولو كان
ما حصل في الاعيان في الاذعان موافقا لها في تمام المهمة لكان ذاتية
حاصلة له هناك فاذا ان يكون صورة الانسان في الذهن جسما تاما
حسنا متحركا بالارادة ناطقا وصورة مثل الشمس في الخيال فذلك
والشمس مركز العالم على هذا القياس ونسب ذلك اجلي من ان يخفى
على ذي منسكة وعلى تقدير اتحاده ما يثبت لا يكون الشيء واحدا وجودا
ضرورة ان الامر العيني وصورة الذمينة اثنتان غاية الامر على هذا التقدير

يدان يكونان من نوع واحد ولا يكون وجود آخر لغوي نوع في محل وجود
آخر منه كما لا يخفى ثم انه زاد في الشرح بقوله حيث قال واما برهان الوجود
الذمينة فانما يدل على ان ما ليس له وجود في الاعيان ويصدق عليه حكم
النسبة له ضرب آخر من الوجود ولا يدل اصلا على ان الامر العيني وصورة
الذمينة متحدة ان بالكلية ولم ينقل عنهم ذلك الى هذا الكلام ولا يذهب عليك
ان ما ذكره من قبيل الترديد لا ينبغي اليهم من وهم له خطأ من التحقيق فان
ما ذكره في حل الشك بين الاوليين كما في قطع ما سئل ما ذكره أولا
من جرات الاوامر كما لا يخفى على ذوي الاقدام واما بطلان ما ذكره
ثانيا فلان اتفاق العالمين بالوجود الذمينة على سلب ضم المعارض
قد شهد بشهادته لا مردل على انهم يقولون بان الامر العيني وصورة
الذمينة متحدة ان بالكلية وذلك ان ثالث تلك الاقسام ما يعرف المهمة
غير منفك عنها سواء وجدت في الخارج او في الذهن وهذا صريح في ان موضوع
الوجودين امر واحد بالذات واما قوله بدم ان الوجود الذمينة انما يدل
على ان ما ليس له وجود في الخارج موجود في الذهن فثبت انه قد نظر
على ظاهر ذلك البرهان بل قصوره فانهم قد قربوه في المعروضات
لظهور جريانه فيها لا اختصاصا به بالكلية لا وسوجا بهينه في الاعيان
بان يقال ان زيدا مثلامتصف بخصوصية بالامكان والاحتياج
والوجود بالخبر قبل ان يوجد في الخارج فلا بد خصوصية من وجود
في منظر آخر وهو الذهن وانما تلك متصورة خصوصية كبل لا يذهب
وهم واهم الى كفاية وجود مهية الكلية في الذهن في الاضافات بتلك
الصفات وقد وقع منه الكمال في البين المستطاع فله جمع الى ما كنا فيه

فنقول ان البحث فيما نعتد عن الفاضل الشريف ثانيا وسوان الترتيب
الذي ذكره بقوله ان اردت قيامه به الخ مبناه على ان القيام بالشيء
في الخارج لا بد له من الوجود فيه او في الزمن حتى لا يكون له قيام به
في الخارج لا يحجب الوجودين وليس كذلك فان بعض الصفات الاعتبارية
كالعلم يقدم بوصف في الخارج بلا دخل لوجوده في احد العظمين
في ذلك القيام وانما لنا فلان العلم من قوله الذي ليس كذلك سوان
يكون للوجود الذي من خطا اصلا من من حيث ان لا يراه ولا يحكم وليس كذلك
وقد عرفت ما هو الحق فيما سبق في هذا المقام فتذكر واذا عرفت عن تحقيق
المطلب الذي رتبنا له لم يفتح بما لم نوع تعلق به وهو الكلام
في المثل المنفصل عن افلاطون ابتداء الحق الذي السلفه قال
بعض الفضلاء ينبغي ان يعلم ان افلاطون المراد لم يذهب الى ان كل
ما نتصوره من صورة موجودة قائمة بنفسها بل الى ان الصور
المرئية في المراتب وغيره من الاجسام الصفاتية والصور الخيالية
وامثالها صور موجودة قائمة بنفسها اذ لو كانت الصور المرئية
اختلفت رؤية الشيء وفيها باختلاف مواضع في النظر اليها فانه الينيات
الثابتة في الاجسام كالسواد وغيره لا تختلف ويتبدل باختلاف
مواضع نظر اليها فكيف تختلف على ما يشهد به التجربة فليت في المراتب
ما هو اعظم من الهدا كما ساء وليس من صور تلك بعينها على ان ينكس
الشعاع من المراتب الى ذلك والى كل ما يرس في خلاف جهة المراتب
فان العقل بالشعاع بطا من وجود كثره بل هو صور جسمانية بوجده
في عالم متوسط بين عالمين العقل والحس يسمى بالعالم المثل وهو

وهو تامة بذاتها معلقة لا في مكان ومحل وقد يكون لهذه الصور المعلقة لا في مكان
ومحل حفظ فصور المرأة منظر في المرأة وصور الخيال منظر في الخيال
الخيالية وكذا الحس الحسنة وغيرهما من القوى الجسمانية لا تتنازع الطبائع
الكبيرة في الصغير وانما الينيات العقلية الكلية سيما اذا كانت من الطبائع
المتشعبة فلم يذهب الى انها صور قائمة بنفسها موجودة في عالم الحس
او المثل او العقل ذلك الصور المعلقة ليست مثل افلاطون كما
زعم الكاتب حيث قال في الاشارة على الدليل الاول الموجود الذي
ولفائلك ان يقول لاننا نتصور امور لا وجود لها بالخارج بل كل
ما نتصوره محله صورة موجودة قائمة بنفسها فلان افلاطون
ذهب الى انه لا بد في كل طبيعة نوعية من شخص باق ازل فان
منه مثل ثابتة في عالم الاشياء ومثل افلاطون عقول مجردة
مدرجة للأنواع الجسمانية فلانه ذهب الى ان لكل نوع جسماني
من الافلاك والكواكب والنباتات والحيوان والانس
نور مجرد عن المادة القائمة بذاته معين به مدبر له ووافظ
ايه وهو المسمى العاوي والموال في النباتات والحيوان والانس
لا تتنازع صدور هذه الافعال متخلفة في النباتات والحيوان
عن قوة بسيطة لا شعور لها ومن الغنا والالكان لنا
شعور بها بجميع هذه الافعال من الارياك به واليه اشار
بنيتنا عليه افضل الصلوة واكمل التحيات بانه لكل شيء
ملكا حتى قال ٤٠م ان كل قطر من الخط ينزل من ملك وملاك الارباب
والنورية من المثل الافلاطونية والافعال وان كثر السعي في النوع

انما دعي وهو الصنع حتى كانه اختص به فانما يستعمل في رب النوع
 لان كل واحد منها في الحقيقة مثال للآخر من وجهه فكما ان الصنع
 مثال لرب الصنع في عالم الحس فكذلك رب الصنع مثال للصنع
 في عالم العقل ولهذا يسمى ارباب الاصنام بهذه الاشياء والوجود
 في هذا العالم فكما ان اطلاق الاجسام في عالم العقل على معنى
 ان الاصنام لو لم توجد لم توجد الارباب في عالم العقل والارباب
 لو لم توجد الاصنام في هذا العالم وانما طوت هذه الكلام في هذا العالم
 ليعلم ان ما نقل عن افلاطون وغيره من الحكماء الكبار الابدى
 والابصار ليس متافا كما ذهب اليه اصحاب الارزكار وما رآه
 عليهم وان كان متوجها على ظاهره اما ويظهر لم يتوجه على مقاصدهم
 فان كلامهم موجود ولا راد على الرمز وقد ذكر هذا القول بعينه
 في سورة النور في مناقضة ارسطو فلا يكون من ان الرؤية
 لو كان خروج الشعاع عن البصر لوجب ان نرى بعض اليبس
 في مقابلتنا عند سبب الارباب في السواد من الشعاع وانتقاله
 الى اجرامه المختلفة ومنها انه لا يلزم انه يخرج الى الفلك عند
 رؤية الكواكب لان النوع الذي خرج من البصر امتنع ان يكون عرضا
 لان العرض مستحيل عليه الانتقال فلا يوصف بالذوق والخروج
 فتعين ان يكون جسم او لا وجه لساير اجسامه فيلزم ما ذكر
 من الاخر آت واما لبيان باطلان فكذلك اعتمد ومنها ان حركة
 الشعاع في اما طبيعية او قسرية او ارادية والاول باطل والا
 فكانت الى جهة واحدة فوجب ان لا نرى الا من تلك الجهة و

واللازم كاذب لحصول الرؤية من جميع الجهات وكذا ان كان
 ان اليبس خلاف الطبع والجميع فلا قد وكذا الثالث والا كان
 انما يهي صيوان متحركا بالارادة لنا في والا كان لنا ان يفتح البصر
 ولا نرى الحضيء والحستن الزه في مقابلتنا مع سلامة الآلة
 ان سمع الشعاع اليها بالارادة الى هذا الكلام ذلك الفصل
 فان قلت اليس ما ذكر في الوجه الثاني يتوجه على جميع الشدة
 الكواكب والشمس فقول ما هو جواب الخالف بل ما ومن في
 القول بان الرؤية يخرج الشعاع فوجوبهم قلت التوجيه
 المذكور ثم لان الخالف لم في السلي المذكورة من الطبيعيين
 القائلين بالانطباع واصحاب الصور وانما لا يتقدرون
 خروج الاشعة من الكواكب والشمس ومما قاله المستضي
 بل بعد الاستقصاء حدوث الضوء في القائل المتفكر دفعه
 فان قلت من الرافضين القائلين بان الابصار بالشعاع
 من لم يترك خروج من البصر قال بالاحاطة وهو ان الضوء يتقلد
 من شعاع العين محله الشعاع الى جنبه فيخرج ذلك آت في الابصار
 فلا يتقد عليهم شيء مما ذكر سابقا قلت لا يبطل ذلك الخدع
 بالوجود المذكور كلفه بوجه آخر وهو ان الابصار لو كان بذلك
 الوجه لوجب ان لا يدرى الكواكب لعدم وصول الهدى
 المستعمل اليها واما ما قيل في رده انه لا يكون الكيفية
 المستغنية للابصار اقدى عند كسرة النافذ من الشرق
 الانفعال من المجموع فاذا اجتمعت جماعة من ضعفاء والجماعة

لهبهم وجب ان يكون ادراكهم للنشء اتم مما عند الانفراد ايضا
وجب ان يرسى ضعف البصر مع الاقوياء اشتد مما قاله الانفراد
او مما اذا كان طلع الضعفاء فكلوا

عن ضعف ك لا يخفى على

من تأمل فيه

فليأتك

رسالة تعريب الكلمة م

الجد له الذي جعله من كلام العرب على البنى والعرب وفصله
الى العرب والعرب والصوة على محمد الذي انجز بفضاه اللسان
فصحا العرب العرجاء وعلى آله وصحبه من المهاجرين والانصار
والتابعين بالاحسان من الحقيين في الابصار والغرباء
فهذه رسالة مرتبة في تحقيق تعريب الكلمة
الاجمية وتفصيل اقسامه وتبيينه على ما به وليس منه فانه
دقيق جدا قلما يتفطن له وذلك ان العرب كما يستعمل الكلمة
الاجمية ويجعلها جزءا من الكلام بعد التعريب كذلك يستعملها
ويجعلها جزءا منه قبله والاستعمال الاول على ثلاثة اوجه
اقسام الكلمة الاجمية المستعملة في كلام العرب اربعة وتفصيل
تلك الاقسام ان تلك الكلمة لا يرخ من ان يكون مغيرة بفتح
من تبديل حرف وتغير حركة او لا يكون مغيرة وعلى كل من التقديرين
لا يرخ من ان يكون ملحقة بابنية كلام العرب او لا يكون ملحقة بها

بها فالاقسام اربعة اشخا اصد ما يتغير ولم تكن ملحقة بابنية
كلامهم كخاسان وثانيها ما لم يتغير ولكن كانت ملحقة بابنية كرم وثالثها
ما تغيرت ولكن لم تكن ملحقة بها كآجر واربعة ما تغيرت وكانت
ملحقة بها كدرهم وابن ام قاسم لم يعتبر التفصيل في غير الحفزة
فجعل القسمين الاولين قسما واحدا حيث قال في سورة الفاتحة ان
الاسماء الاجمية على ثلاثة اقسام قسم غيرية العرب والحقبة بكلام
فكلم ابنية في اعتبار الاصل والزيادة والوزن ككلم ابنية الاسماء
العربية الموضع كدرهم وقسم غيرية ولم ملحقة بابنية كلامها فلا يعتبر
فيه ما يعتبر في الذي قبله كآجر وقسم تركوه غير مغيرة مما الحقوه
اي من هذا القسم الاخير بابنية كلامها عدا منها كخزتم الحقوه
بسلم وما لم بابنية كلامها لم يرد منها كخزاسان لا يثبت
فقال ان الى منها كلامه الدرهم فارسي معرب اصله درهم فغير زيادة
اليها والى قاله بصيغة فعل قال الخليل ليس في كلام العرب
فعلك الا اربعة احرف ورم وجرح وبيدغ وقلم وذكره الجوهري
في تضييف قول القائلين ان ضفدح يفتح الدال والآجر الذي
يعني به فارسي معرب ذكره الجوهري واخرسم العيش الواسع
ذكره ابن السكيت وقال الخطيب البغدادي في الايضاح شرحه كقط
الزبد ويجوز ان يكون اخر مية نسبت اليه لانهم يشعرون في الآجر
واصل خزتم فارسي معرب وقال صدر الافاضل في خرام السقط
شرح الديوان اخذ كذا اخرسم بنت ربيعة السيب اراد به
سراج القطرب وهذا المعنى مخصوص بلفظة العرب ومن هنا

درم
درم
خزتم



فظهر ان الكلمة الابجدية بعد تعريضها بوزان تو ضيع معنى اخر غير معنى الاصل
وذلك لا ينافي كونها معرفة باعتبار المعنى الاول قال صاحب الكشف
في تفسير سورة الذقان ان معنى التعريب ان يجعل عربيا بالمعنى
فيه وتغييره عن معناه واجراءه على الوجه الاعراب وقال الجوهري
في الصحاح وتعریب الاسم الابجدی ان يتقدم به العرب على سائر
وبين القولين المذكورين عموم وخصوص من وجه لا جبا في القسم
الرابع من المعرب وافتراق القول الاول عن القول الثاني في القسم
الثالث منه وافتراق القول الثاني عن القول الاول في القسم الثاني
منه واما القسم الاول منه فعلى موجب فيشكل القولين لا يكون من
المعرب مع كونه جزءا من كلام العرب قال شاعرهم قالوا فراسان
اقصى بايراد منائم الغفول فقد جئنا فراسان والحريري صاحب
الحققات يوافق الجوهري حيث قال في كتابه الموسوم بدررة
القصائد من اوهام الخواص ويقولون للعبة الهندية الشطرنج
بفتح السين وقياس كلام العرب ان يكون مكسورا لان مذهبهم
انه اذا عرّب الاسم الابجدی رد الى ما يستعمل من نظائره في لغتهم
وزنا وصيغة وليس في كلامهم فعلك بفتح الفاء واما الحنفول
عنهم في هذا الوزن فعلمك فكذا وجب كسر السين من الشطرنج ليحقق
بوزن جر وقل هو الضخم من الابل وقد يجوز في الشطرنج بالسين المعجم
جواز اشتقاقه من الحنطرة وان يقال بالسين الكلمة لجواز
ان يكون مشتقا من السطر عند التعجيب ومثله تسمية الدعاء للعاطس
بالسميت والتسميت اشارة بالسين بالسين الكلمة الى ان يرزق

حج

في السميت الحسن وبالسين المعجم الى جميع السهل لان العرب تقول
تسميت الابل اذا جمعت في المعجم وقيل ان معنى بالسين
المعجم الدعاء لشؤامة ومي اسم الاطراف الى من كلامه قد
رد عليه بعض من نظر الكتاب المذكور وعلق عليه الجوهري قائلا
منذ ليس بصحيح الا يرى ان سيويي قال في الاسم المعرب من الجمع
ربما اخذه بابنية كلامهم وربما لم يلاحظه فذكر مما اختلفوا فيه
بابنية قد اورد رسم بهرني ومما لم يلاحظ بابنية نحو آخر وفرد
وابدا ميم وابسيم فكذا يبطل ما ذكره على ان ائمة اللغة لم يذكروا
هذا اللفظ الا بفتح السين وقد ذكره ابن السكيت في كتابه اصلاح
الحنطك وذكره غيره قوله اشتقاقه من الحنطرة منذ اخلط
واضح لان الاسماء الابجدية لا تستق من الاسماء العربية الا ترى
انهم ابطلوا قول من يزعم ان البليس مشتق من البلس بامتناع
صرفه وارضائه فانه جعل هذه الكلمة فاسية واشتقاقها من
السطر يوجب انها ثنائية ويكون القون والجميع زائدين وهذا
بين الفساد انتهى كلامه وفي قول لان الاسماء الابجدية لا تستق
من الاسماء العربية كلام يتر على ان هذه البركة باذنا له
ثم ان ما نقله عن سيويي اشتقاقه لدايرة التعريب من
القولين الحنفوليين عن الجوهري والشرح في اما عن الثاني
فكانه شرط فيه الا حاق بابنية العرب واما عن الاول فلانه شرط
فيه التفسير عن معناه اصله والحنفول عن سيويي فخلق عن الشرطين
المذكورين وكلام الامام الواحدي صريح في عدم لزوم ما ذكره الجوهري

واطريدي حيث قال في شرحه ديوان المتبني عند قوله وادوم
 ان في الشطر مخي ونيك تا مع ذلك انتصالي الشطر مخي معرب والكا
 كسر الشين ليكون على وزن فاعل مثل جرحه وقطع وليس في كلام
 العرب فاعل وقيل انه معرب من شدر مخي يعني من الشفط ومب
 عنده باطلا حيث قال والا حسن كسر الشين فانبئت في كلامه الحسن وراوه
 والظان معرب من صدر نك وصدر نك فارسي مركب من كلمتين اصلهما
 صد ومعناه بالعربية ما يذو ثاينها نك ومعناه بالعربية حيلة والكا
 بالعدد المذكور ايجالفة في الكثرة وعلى هذا يكون في الاسم المذكور اشار
 الى ان مبني تلك اللفظة على الافكار القديمة والجيل اللطيفة وتبدل
 الكاف بالميم في تعريب الكلمة الفارسية شياع ذايغ في ندر جس وجلنا
 وجنحين وعلى تقدير ان يكون اصله شدر مخي ينبغي ان يكون معناه زال
 الالم فان تلك اللفظة سبب لتخفيف الحاطر ويشيطة لا ذكر من صيرورة
 الاسم باطلا والحناء مبداء لان الاصل في مثل هذه الاسماء الاسفار
 بالكدح لا الالبان عن الهم وقال جمال الدين عبد الله بن هشام صاحب
 مخني اللبيب في شرحه لقصيدة كعب بن زهير في حله رسول الله
 الشطر مخي وي بالهمزة لانه يجعل اسطر او بالجمع لان اللاعبين يقمان
 النطع شطرين والسطر النصف قال عترة بن شداد العبسي اني
 ادرا من خيرة عبي منسب شطري واجي سايرى بالفصل ذلك ان
 ابا نضر بن عترة فسطره سارة ابيه يفاخر به الناس وشطره
 من جهة امة كان عنه بالفصل وسوال سيف انتهى كلامه والنظا من له
 لا يقدل بتعريب الشطر مخي ومن قال بتعريبه صاحب القاموس الا انه

انه لم يتعرف من ابنية لغة العرب لاصله وبنى له واعلم ان اللفظ
 المعرب ان كان موافقا لواحد من ابنية لغة العرب جاريا على وفق
 اصل من اصلهم كحرم فلا حاجة في تعريبه الى التفسير والاعلام
 فيه من نوع تخيير اما لا حاجة بابنية كما في الدرهم على ما تقدم
 بيانه واما للند فيق لاصولهم كما في الهندس قال الجوهري في الصحاح
 الهنداز معرب واصله بالفارسية انداز ويقال اعطاه بلاء صاحب
 ولا سنداز ومنه الهندز الذي يقدر به على القتي والابنية الا انه
 حيرة والانداز سينتقال الهندس لانه ليس في كلام العرب زاء قبلها
 ذوال ومن العربيات الزنديق ص 2 به الجوهري حيث قال في الصحاح 2
 الزنديق من الشوب وهو معرب والجمع الزنادقة والهاء عوض عن الياء
 المحذوفة والاصل الزناديق وقد تزندق والاسم الزندقة وركبت عن
 بيان اصله من لغة الهم كان لم يقف عليه وادوم فيه صاحب القاموس
 حيث وهم انه معرب من دين اذ الصواب انه معرب من ندقة قال الامام الطبري
 في المعرب قال الكلب الزنديق معروف وزندقة انه لا يعود من بالآخرة
 ووهانية الخالق وعن ثعلب ليس زنديق من كلام العرب قال ومعناه
 على ما يقدل العامة ملحد ودهري وعن ابي دريد انه فارسي معرب واصل
 زنده اى يقول بدوام بقاء الدهر وفي معاني العلوم المشهور بالتفسير
 الكبير الزنادقة هم الحانوية وكانا المزدكية يسمون بذلك ومن ذلك هو
 الذي ظهر في ايام قتاد وزعم ان الاموال والحرم مشر وظهر كتاب سماه زندا
 وهو كتاب الجحش الذي جاء به زردشت الذي يزعمون انه بنى فنسب
 اصحابه مردك الى زنده واخرت الكلمة يعني زنده وقيل زنديق وزعم الفاضل الشريفي

زنديق

زنديق

زنديق

انه معرب ندى حيث قال في شرحه للمصاح وهو النسبة المقتولة وصحة العالم
 التحريز نديقا اي مبطل للكفر به نافي لكصانع الحكيم او قايلا بالآمين
 خالق الشر وخالق الخير فنب مثل هذه الامور الى خالق الشر وسو
 مذنب الجحش قيل الزنديق معناه الزندي وزنديك ب مذك الذي
 ظهر في زمان قباد وابعاد الفروج وقلمه انوشير وان الى منا كلامه وانما
 رجحت القول بانه معرب زنده لان اليا في آخر الكلمة مطلق النسبة في لغة
 الفرس والى وفيه للاختصاص والانتساب الى ص برشدك الى هذا الفرق
 ما في بنجي وبنفسه من النسبة اللازمة الى العدد المخصوص واللون المخصوص
 وما في شهرى وسپاسى من النسبة الغير اللازمة الى المكان المخصوص
 والصنف المخصوص وقد اوضحنا هذا الفرق في رسالتنا الموسومة
 بالغروق ولا يذهب عليك ان الحاسب كمال المختارين الى الزندو الثاني
 دون الاول ثم ان ابطال الكفر ليس في اصل معنى الزنديق ولم يقصد الشاعر
 بقوله وصحة العالم التحريز نديقا كيف واكتسوب لالى الزند مظهر
 لكفره لا مبطل له فالفاضل المذكور لم يجب في تفسيره بقوله اي مبطل
 لكفره ومنها البادق فانه معرب باد وسوعى ما ذكر في كتاب الاسرية من
 مقالة يعان من الحقايق شرح المخطوطة التي من ماء العنب اذا طبخ
 ادنى طبخ حتى ذهب اقل من ثلثه وعلى واشتر وقذف بالزبد وانه
 حرام قليله وكثيره وقال خدا مرزاده موفارسى معرب لانه في الجمع يسمى
 باده ومن ومن باده في لغة الفرس يرد في معنى فقد وهم فانى في
 لغتهم الخ وقال صاحب القاموس البادق بكسرة الدال وفتحها ما طبخ من
 عنب العنب ادنى طبخ فصا رشيد او قال قوام الدين الاتقاني في غاية

ج

ية البياض والبادق تعريب باد بالف رسق ومنه حديث ابن عباس
 رضى الله عنهما عن البادق فقال سبق محمد البادق وما اسكر فمحرام
 كذا في الفايق اي لم يكن البادق في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم
 وصاحب الهداية لم يفرق بينه وبين الطلاء حيث قال واما العصير اذا طبخ
 حتى ذهب اقل من ثلثه وهو المخطوطة ادنى طبخ ويسمى البادق وكذا
 صدر الشريعة لم يفرق بينهما حيث قال في شرحه قول صاحب الوقاية كالطلاء
 وموآء عنب طبخ فذهب اقل من ثلثه الطلاء وهو البادق ولم يصب في ذلك
 فان الفرق بينهما مقرر ذكر في التحفة ان الطلاء اسم للثكنة وهو المخطوطة من
 ماء العنب بعد ما ذهب ثلثه وبقى الثلث وصار مسكرا والبادق اسم لما
 طبخ من ماء العنب وذهب منه اقل من الثلثين بعد ما صار مسكرا او قال الجوهري
 في الصحاح والطلاء ما طبخ من عصير العنب حتى ذهب ثلثه ويسمى بالجم الخنج ومن
 يثبت لهم انها كما لم يصب في عدم الفرق بين الطلاء والبادق كذلك لم يصب
 في تعيين حد الطلاء فان ما ذهب منه الاقل من الثلثين هو المصنف نقى
 عليه ابو الكيث حيث فسر في شرحه الجامع الصغير بالذى ذهب اقل من
 ثلثه وصاحب القاموس ايضا اخطا في عدم الفرق بين الطلاء والمصنف
 حيث فسر الطلاء بالخالص المصنف ومنها البريد فانه معرب بريدوم
 قال العلامة الزمخشري في الفايق والبريد في الاصل البفل ومى كلمة
 فارسية اصلها بريدوم دم اي مخزون الذهب لان يقال البريد كانت مخزونة
 الاذئاب فاعربت الكلمة وحققت ثم سمي الرسول الذي يركبه بريد او السكة
 المصنوعة الذي كان يسكنه الغنم المرتبون من رباط اوقية او بيت او نحو
 ذلك وبعد ما بين السكتين اربعة فراسخ وكان يربط في كل سكة ثقلان انتهى

وصاحب الهداية

والصدر الشريعة

وصاحب الهداية

ب

كلامه و بهذا التفصيل تبين ما في كلام الجوسري وصاحب القاموس
حيث قال البريد المرتب والثاني عشر ميلا والرسول وزاد الثاني قد له
ورسني والرسول على دوات البريد من الحلال فتأمل والفيديو
بضم الفاء جمع فيج وهو معرب بيك صرح به في القاموس ومنها الط
فانه معرب طشت وسلفظ فارسي وهم فيه الامام الخطري حيث قال
في الحرف الطشت مؤنثة ومن الجنية والطش تعريبها فانه كما لم يجب
في قوله ان الطشت الجنية كما عرفت انها معربة انما الجنية لفظه طشت
كذلك لم يجب في قوله والطش تعريبها لان الطش مرخم من الطشت كما ان
طش مرخم من طشت قال الشاعر فطار السرديزه صودسي كه يارش طشت
وطشني ن بود ونسي وكذا الجوسري اعطاه في قوله اة الطشت عرب اصله
الطش بلغة فلي ابدل من احدى السينين تاء للاستفقال فاذا جمعت
او صغرته ردت السين لانك فضلت بينا بالف او ياء قلت طساس
او طسيس وتجمع صاحب القاموس حيث قال الطشت الطش ابدل
من احدى السينين تاء وصاحب الجمل ايضا غافل عن تعريبها حيث قال
والطش لغة في الطشت ومنها الحوق فانه معرب نوزة قال الجوسري
والحوق الذي يلي فوق الخف فارسي معرب ومنها الجر موق فانه معرب بزموزة
وسوا يليق فوق الحوق وقاية له عن الوصول والنجاسة والجوسري لم يجب في عدم
الفرق بينه وبين الحوق حيث قال والجر موق الذي يلي فوق الخف وتبعه في الشريعة
حيث نشره في شرح الهداية بما ذكره تذكره هدر الشريعة حيث قال في شرحه لوقاية
او موقية او على خفين تلبسان فوق الخفين ليكون وقاية لهما من الوصول والنجاسة
فان كان من اديم او كونهما على الحصى سواء لبسهما منفردين او فوق الخفين وان كان

سجدة

جيب
جيب

فان كبريا من اذنه فان لبسهما منفردين لا يكون وكذا ان لبسهما على الخفين الا ان يكون
كيفية يصل بذلك الى الخف الداخل ويرد هذا التفسير قول الامام قاضي خان في فتاواه
وان ليس الخفين فوق الخفين اذ بعد قوله وان لبس الجوسريين فوق الخفين ردا لظاهر
كما لا يخفى ومنها السراوق فانه معرب سراطوق والجوسري حيث ما زاد على ان قال
السراوق واحد السراوقات التي تمد فوق حصى الدار كانه غافل عن كونه معربا
وصاحب القاموس ذكر البيت موضع الدار في تفسيره السراوق ولم يحسن لان
الصحن والجرم الذي يعني سراي في الفارسية ينسبان لا الدار لال البيت والفا
الشريف وهم فيه حيث وهم معرب سراپرده على ما صرح به في الحواشي التي علقها على
شرح المطالع ولا يخفى ما فيه من البعد لفظا ومعنى واحصل سراطوق طاق سر تقدم
الحصا فاليه كما هو قانون تلك اللفظة عند جعل التركيب من اسمي واحدا مثلما
يقولون شانه شايان واذا جعلوا من اسمي واحدا يقولون شايان شانه الا انه غير
مطرد لانهم كثيرا ما لا يعتبرون الترتيب بل يكثفون بقطع الاضافة مثلا يقولون
هواجره سراي سنان سراي بربط اصله بربط بالاضافة على التشبيه ثم جعلوا
لا لكمة مخصوصة من الآلات الغناء ومنها كسري على ما زعم الجوسري حيث قال وكسري
لقب ملوك الفرس بفتح الكاف وكسري وهو معرب حنجر والنسبة اليه كسري
وان شئت كسري مثال خرمي عن ابن عمر وجميع كسري الكاسرة على غير قياس فان قياسه
كسري بفتح الراء مثل عيسون وموسون بفتح السين ومنها وصقان فانه معرب
درهقان وهو مركب من كلمتين اهلها دة ومعناه القرية والآخرى خان ومعناه
الرئيس وقدرت ان في لغة الفرس قد يقدم الحصاف اليه على الحصاف في عند جعل
التركيب منها علما فاحصل دميان خان دة ومعناه رئيس القرية صرح بذلك الفاضل
التفتازاني حيث قال في شرحه الكشف الدميان رئيس القرية ومقدم اصحاب

سراوق

سراي

وصقان

اصحاب الزراعة وسومعرب انتهى كلامه وما ذكره شمس الأئمة السرخسي
في شرح المجسوط من ان دمعان اسم لمن له متاع واملأك ليس بذلك
فان قلت فعلى ما ذكره يكون دمعان من القامع الاتعاب الشريفة
الحشرة بالمدح والتعظيم وقد ذكر في كتب الفقه في عدم ما يقدر به قلت
قد تعرض الاسم المذكور في المحرك في المذكور في الحذف من هذا الاصل
وذكر وجه الاختلاف حيث قال لوقال لغوي يد دمعان لا احد عليه هذه
من اجب انك تكلف الهمزة في المدح والتعظيم وقد ذكره
يعني محمد بن جملته القذف وهذا لان العرب يستكفون من هذا الاسم
ولا يسمون به الا العلوج فلما زال الهمزة كان ذكره وبين انه ليس بقذف
ومنها سمرقند فانه معرب سمرقند وسوا ايضا مركب من كلمتين احداهما سمر
والاخرى كندر لاختلاف في خلافه هذا انما اختلف في معناه قال ابن قتيبة
في كتاب المعارف في ترجمته سمرقند امديش احد ملوك الصين انه خرج في جيش
عظيم ودخل ارض العراق ثم توجه يريد الصين فاقبل على فارس وجستان
وخراسان وافتتح المدن والقلع ودخل مدينة الصفد فدمرها فسميت سمرقند
ثم عرفت بانها انما سميت سمرقند على ما يكون كندر بمعنى موم مستقام كندر
وقال ابن خلكان في تاريخه بعد ما نقله ما قاله ابن قتيبة وليس الامر كما زعم
انما اصل الكلام ان سمر اسم لرياسة الاسكندر من حيث فوصفت له الاطباء
ارض ذات سماء طيب وانشاء واسطمر صفد فاسكنها اياه فلما طابت
بني به مدينة وكند بالترك سوا مدينة فكانت يقول بلده سمر الى من كلامه وعلى
منه يكون كندر اسما جامدا آخر وهو مصنف على القاعد التي تقدم بيانها
وملاحظه هذا التغير قال ابن خلكان فكانت يقول بلده سمر والافوج

جب ما تقدم من البيان هو القطع بالمعنى المذكور ومن هذا تبين ان من زعم
ان كندر بالمعنى الثاني فارسي لم يصيب وكذا من فسره بالقرية ومنها دارا مجرد
فانه معرب دارا مجرد قال ياقوت الحموي في معجم البلدان بعد الالف الثانية
باء موقدة ثم جيم ثم راء ودال هما كلمتين علم ولاية بفارس وفي الشرحين للمفتح
المفسرين الى الفاضل الشافعي في الشرح الجرجاني انه علم بلدة بفارس
واصله مركب من كلمتين احداهما دارا وب وهذا اسم ملك والاخرى كندر بمعنى فعل
وقد وهم الفاضل الشريف حيث قال فيما علقه على الكشف انه مركب من
كلمتين احداهما دارا اسم ملك بناها والثانية بكرد لان بكرد مركب من كلمتين
احدهما كره والاخرى حرف الباء التي تزداد في لغة الفرس على صيغة الاختراع
لتخصيص الحال في مقابلة حرف من التي تزداد لتخصيص الاستقبال فعلى
ما ذكره يكون دارا بكرد مركب من كلمتين ومنها السياسة فانه معرب
سمرقند وهي لفظة مركبة من كلمتين اولها سمر والآخرى تركية فان سمر
بالج نكتة ويسا بالفتح الترتيب فكانت قال التراتيب النكتة وسبب هذه
الكلمة على ما ذكر في الجرد الزامرة ان جنكيز خان ملك مغول كان قد قسم
بها لكه بين اولاده النكتة وجعلها نكتة اقسام واوصاهم بوصاية ثم لم
لم يخرجوا عنها وبقي فيما بينهم الى يومنا هذا من كثرة اقسام واختلاف ادبهم فصاروا
يقولون سمر سيا يعني التراتيب النكتة التي رتبها جنكيز خان فنقل ذلك
على العامة فغيره بما يتغير الترتيب ومنها منخنيق فانه معرب دل على
ذلك ما فيه من الجيم والقاف فانها لا يجتمعان في كلمة عربية مثل الجرموق
والجردق والجرسق والجلمايق والقنق وغير ذلك وهذا باب مطرد وكذلك
الجيم والهاد لا يجتمعان في كلمة عربية مثل الصهرج والخص والصاج

دارا مجرد

سياسة

منخنيق

والجصطل وغير ذلك ومنه ايضا باب مسطر وقال الجوسري في الصلح
 الاصل في الخنيفة من جهة نيك تفسيره بالعزل ما اعودني ولا يذنب
 علي من يعرف تلك اللغة ان معنى من لا يذنب نيك ليس ما اعودني قال
 صاحب التفسير الخنيفة بكسر الخاء وتشديد النون والهمزة على الجاء
 يذكر فارسيها من جهة نيك انا ما اعودني فزاد في الشطرخ بفتح الخاء
 في اول تفسيره انا وكانه غافل عن ان ما في آخره من كلمة نيك يعني غافل
 بجامعه وقال ابن خلكان في تاريخه قلت فتفسير من انا وتفسيره ايش
 وتفسير نيك جيد اي انا ايش ولا يخفى ما فيه من القصور والاقرب ان يكون
 بنجنيق معرب من نيك في لغة الفرس ما يفعل بالحيد ومنها كنيسة
 قال الامام المظفر في المعرب انه معرب كنشت وعندي انه معرب
 كنيسة لان كنشت معرب اليهود فاحتمل ان كنيسة معرب النصراري
 قال نظامي بيت طبال نغير آتئين كوس رعبان كنيسة افسوس
 وكنيسة اصله كنيسة في حذف احدى يائيه تخفيفا وكنيسة مخصوصة
 بالنصارى علم على ما ذكره الجوسري او مشتق من بينهم وبين اليهود وعلى
 ما ذكره صاحب القاموس وعلى كلام المقدسيين لا يجوز ان يكون معرب
 كنشت لاختصاصه باليهود وعلى ما مر والجب ان المظفر في لوائح صاحب
 القاموس في الشراك الكنيسة بين اليهود والنصارى ومع ذلك يقول
 انها معرب كنشت ومن غريب التعريب سا با ط فانه معرب بكاش
 آبا وعلى ما مر به صاحب القاموس حيث قال سا با ط اسم موضع بالمدين
 كسري معرب بلاش آبا ومنه افرغ من تمام سا با ط لانه في كسري مرة
 في سفره فاعناه قام بعد المعجزة وقال الجوسري في الصلح 2 والسا با ط

فوق

طسقية بين طاططين كثر طريق وقولهم في الخنيفة افرغ من تمام سا با ط قال
 الاصمعي موسا با ط كسري بالمداين وبالجملة بلاش آبا ودياس اسم رجل كان
 غافلا من ان بلاش اسم اخي تبادعتم انوشه وان وكان كسري قتل ابيه وعفوي
 ان سا با ط معرب شاه آبا ودوح يزدول العزابة وشاه آبا ودياس من كلمتين اهل
 شاه ومعناه العظيم ومنه شاه راء اي الطريق العظيم دانه وشاه راء وعند
 الاطلاق ينصرف الى السلطان وسواها ومنها والآخر آبا ودياس المعور
 والاصل آبا وشاه فقدم الحذف اليه عند النقل من المعنى الاضافي الى المعنى البقي
 كما هو داء ب اللغة الفارسية على ما تقدم بيانه والمعنى الاضافي ما مره السلطان فان
 قلت اذا كان المعور معربا في معنى آبا في معنى آبا ان قلت معناه كسر المعور وذلك ان اصل
 آبا ودان حذف احدى الدالين تخفيفا كما حذف احدى البائين من آسب من
 ان قيل آسب بانيان و آبا ودان مركبة بآبا وبالمعنى الكز كور ودان بمعنى الظرف والمحل
 جامه دان وقامه دان وكلدان وناودان بمعنى الميزاب فان ناودان في اللغة الفارسية
 الدوابك ونم الطل قال الفردوسي نيامد مي ز آسمان ناوغم مي بر كشيده نانا با درم
 وقد يحذف الالف منها ولو وقع في الوسط كما يحذف من شاه وراه واه ويقال
 الفردوسي سخن ي جودن در كلستان نواست ترموش بدست كچهر دست وعا
 ومع الجوسري انه معرب دومم فيه لفظ صم حيث قال انه معرب شمن وسوالون
 وليس الامر كما وصيه فان شمن في اللغة الفارسية عابد الوثن لا الوثن قال الفردوسي
 خم آورده از بادشاه شمن صم كنشت باليزد كلين شمن ولو قاله كنشت بتجانه
 كلين شمن المكان احسن وقال الفردوسي بدست كرفيه ايم همه اين جهان جودن
 بتست وما شمنيم ومنها تابوس فانه معرب كادوس قال صاحب القاموس
 و تابوس ممنوع للجمجمة والمعروفة معرب كادوس و تابو تابوس كنيسة نجان بنامه من كل العرب

صم

قال النابغة الذبياني فان يملك ابو قابوس ربيع العيش والشهر الحرام اراد
بفتح العيش طيبه وارا بالشهر ارام الامن لانه سبيبه ومنها قير وان فانه معرب
كاربان نقه عليه الازمري وقال الجوسري في الصلح والقبر وان القافكة فارسي
معرب وفي الحديث بجاسد رضى عنه والسيطان بغير دانه الى السوق انتهى كلامه
وفي تفسيره القير وان بالقافكة نظير فيظهر وجهه من كلام الجوسري في درة
الغواصين في اوجام الخواص وهو مضافا ويقدر ان ودعت قافكة الى فينطقون
بما يتضاد الكلام فيه لان التوديع انما يكون كمن يخرج الى السفر والقافكة للوقوف
الراجعة الى الوطن فكيف يفرق بين اللفظين مع تنافي المعنيين وجه الكلام
ان يقال تلمعت قافكة الى ج واستعجت قافكة الى ج الى معنا كلامه واما القسم الذي
غيره ونكلم لم يلقه بانه بنيت كلامهم في الآخرة وهو الطين الخطوب في ذكر في المغرب
والصلح والقاموس ان معرب وكان الجوسري تسمى ما شرط في التعريب من اللاحق بابنية
كلام العرب قال صاحب الكشاف في تفسير سورة القصص وانما قال في فاقدي
يا مان على الطين ولم يقل فاطن الى الآخرة واتخذ لانه اول من على الراج فلو علمت
الصفة وعن غيره انه حين سافر الى الشام وراى القصور المشيدة بالآجر
قال ما علمت ان احد ابيني بالآجر فمد غير فرعون ومنه الفرند قال الجوسري في الصلح
فرند السيف رده ووشيه ولم يزد عليه وفي القاموس السيف وجهه ووشيه
معرب وانت خير ان سر التوريب مفقود فيه ومنه الابريسم بالسين المهملة فارسي
معرب اصله الابريسم بالسين البحت ونظيره الحسك والسكر بالهمزتين فان الاول
معرب مشكك بالهمزة والثاني معرب مشكك بالهمزة ايضا وزيد في تعريب النافي
تدريو الكافي انا انما نكلم بالحقان بابنية كلام العرب وون الابريسم والها
لم يوجد نقل فيها ومنه القير والقير ما قيل من الابريسم ومنه القير ار ولقد اصاب

هذا البيت من بيت
لله في الدنيا والآخرة
منه في الدنيا والآخرة

هذا البيت من بيت
لله في الدنيا والآخرة
منه في الدنيا والآخرة

ب الجوسري حيث قال في الصلح واما القير من الابريسم فهو معرب ولم يعرب
صاحب القاموس حيث قال القير الابريسم قال صاحب الكشاف في تفسير سورة
الجزيل وعن عابرة رضى عنها كسيت ما كان تزميله قالت كان مرطال لولم اربع
عشر ذراعا نصفه على وانا يا كرم ونصفه عليه وهو يصلي فسيئت ما كان قالت واسم
ما كان حرا ولا قرا ولا مرقى ولا ابرشما ولا هو فاك كان سدا شعرا وجملة وبر الى
كلامه قولها ولا قرا ولا ابرشما صرح في القير سمنها ومنه ابرامسيم اصله ابراهيم
مضافا على وفق ما نقل فيما تقدم عن يسويين من انها من الاسماء الالهية التي غيرتها العرب
ولن تلحق بكلامها وفي القاموس وابراهيم وابراهيم وابراهيم وابراهيم بكلمة
الها وابراهيم بفتح الهاء وبلا الف اسم ابني وعلى هذا لا يكون ابراهيم معربا وقال
الفاضل الشربيني المحقق في شرح المختصر ان اجماع اهل العربية على ان منه صرف
ابراهيم ونحوه للجملة والعلمية بوضوح ما ذكرنا من وقوع المعرب فيه يعني في القرآن
ومنه ما ذكره على ان المرد من المعرب في المسئلة القليلة في القرآن المعرب
ما غيرت العرب من الالف واللام في مطلق اي سوا وكان ملكا بكلامهم اولاهم
قال وصلى الاعلام من المعرب او ما فيه النزاع على المناقشة وقال الفاضل
التفتازاني في بيان المناقشة المذكورة لان النزاع في اسماء الاجف من المنسوبة
الى لغة اخرى المختص فيها عند العرب بدخول الالف والاضافة ونحو ذلك
والاعلام ليست بحسب وصفها العلمي مما ينسب الى لغة دون لغة وراسي ايضا
مما تصرف فيها العرب فاستعملها في كلامهم وبما نسبت عليه فيما تقدم تبين انه
ما وجه ثنائي واهل المناقشة ثم ان مراد المحقق من قوله ونحوه مثل يوسف قال
صاحب الكشاف ويوسف اسم عبراني وقيل عربي وليس بصحيح لانه لو كان عربيا
لا تصرف في كونه عن سبب آخر سوى التعريف فانه قلت فاقول قد اورد يوسف

هذا البيت من بيت
لله في الدنيا والآخرة
منه في الدنيا والآخرة

يوسف

بكسر السين او يوسف بفتح ياء على وزن المفاعيل
 المبني على او المفعول من اسف وانما يمنع الصرف للتعريف ووزن المفعول
 قلت لان التثنية المشهورة قامت بالسهماء على ان الكلمة العجمية فلا
 يكون عجمية تارة عجمية واخرى وكذا يوسف يونس رويت فيه هذه اللغات
 الثلث انتهى كلامه ومن اللطائف اتفاقية ان الاسف في اللغة الحزن والكاف
 العبد وقد اتفق اجتماعهما في يوسف عليه السلام قال صاحب الكشف
 طالوت اسم عربي كالكوت وداود وانا امتنع من الصرف لتعريفه وعجمية وزعموا
 انه من الطول الا ان امتناع صرفه يدعي ان يكون منه الا ان يقال هو اسم عبراني
 وافق عربيا كما وافق حنظلة حنظلة وشمالا حارثا نارجيا باسم الله الرحمن الرحيم
 انتهى كلامه ولك ان تقول فاعلى هذا الوجه لقطعهم بعدم صحة اشتقاق ادريس
 من الدراسة واليس من الابل اس ويعقوب من العقب واسرايل من اسرائيل
 وتخطئة لابن السكيت في ذلك بناء على انه لا يكون فيها الاسباب واحد وهو
 العجمية ويكون منعها فامتناعه من الصرف دليل العجمية لان مثل ما ذكره في
 هذا واما القسم الذي استعملوه على قوله ولم يبق فوائده اصدافه البحت قال
 الجوسري ووافقه صاحب التمام في البحت الجدة وهو معرب ولم يصب في القول
 بالتعريب لانه غير معبر وقد مر ان التفسير معتبر في هذا التعريب والجوسري
 يعترف به ثم قال والبحت من الابل معرب ايضا وبعضهم يقول هو عراقي
 ويشتركون البحت في قصاص الحليخ وليت شعري من اين الدلالة فيما انشد
 على انه عربي ثم ان حقه ان يقول من البعير لان الابل في زعمه من اسماء الجموع
 وصح اليبس ان يكون باسم الجنس وانما قلنا في زعمه لان الحق انه مشترك
 بين المعنى اسم جنس ايضا كالظفر والى على ذلك قوله ثم ومن الابل اثنين ومن

٢٤٤
 من البعير اثنين

من البعير اثنين ومنه السحت قال الجوسري السحت الشديق قال ابو الحسن
 الليثي في هذا حجة سحت وهو معروف في كلام العرب وهم ربما استعملوا
 بعض الكلام البحت كما قالوا للمسيح يا ابن الاله وهم في قوله وهم ربما استعملوا
 حيث لم يفرق بين المعية وغير المعية فان الكلام في استعمالهم بعض الفاظ البعث
 غير معية كالسحت والبحت وما ذكره ليس منه لانه بكسر الباء العربي والمفظة العجمية
 بفتح الباء البحت فهو من القسم المعية ومنه الدشت قال الجوسري الدشت الهوى
 وانشد ابو عبيدة للاعشى قد غلقت فارس وجهه والاعراب بالدشت ايك
 نزلاد من نادسي او اتفاق بين المفتين ومنه التنوير قال ابو قاسم
 التنوير ليس بعربي صحيح ولم يعرف له العرب اسم غيره فلذلك
 جاء في التنزيل لا نعلم حبطوا بما عرفوا وقال ابو الفتح الهمداني
 كان الاصل نودر فاصح وآ وآن وضمة وتشديد فاستشكل
 ذلك فقلبت العين الفعل الى فاء فصار نودر فابعدوا من الواو
 كما يقولون تعرج في وويج كذا في الفايق ومن على القول الاخير تكون
 من اللفظة المشتركة وقولهم في بعض الالفاظ المستعملة في المفتين
 انها فارسية وفي بعضها انها مشتركة بين المفتين لا يخفى عن انك
 اذ رايت على ذلك سومي الاستعمال وهو لا يحددهم بخصيصا
 لبعضهم كما ثم ان اشتراك لفظ بين المفتين شرط ان تكون فيهما
 معنى واحدة كالدرست والسحت والتنوير على احوالهم فاذ
 كان معناه في احوال المفتين غير معناه في الآخر لا يكون من اللفظة
 المشتركة كما يستبان فانه في العربية ارض ذات حائط فربما اشجار
 وفي الفارسية اصلا بوسن حذف واوه تخفيفا كما حذف من بوسن

ح

سحت

وقيل مندرستان وسومركب من كلمتين احدهما بود معنا والاولى
والاخرى ستان الناحية والمعنى التركي تله ناحية الزمعة وقد
وهم فيه صاحب القاموس حيث قال انها معربة بوستان
وكلاست فانها ايضا ليست من اللفظ المستعربة لاختلاف
المعنى فانها بمعنى اليد في الفارسية وفي العربي يعني المعان جوي
البريد في قوله لشعر لك الله الست الذي اعاره الله الست قلت
لا والذي اجلسك في هذا الست ما انا صاحب ذلك الست
بل انت الذي تم عليه الست الاول بمعنى اللباس والثاني
بمعنى السادة والثالث بمعنى الجملة وذكره العكبر ادى وقد
اصحح المطرزي في شرحه والرباع بمعنى دست القمار وفي اصطلاحهم
ادخلوا قد احدثوا ولم يغير قيله تم عليه الست ومن معني الاخير
دست الشطرنج قال الشاعر يقولون سا والارادكون بارضنا
وهما راحم كال وصيل سواريق فقلت لهم شاف الزمان وانما يتوزن
في اخرى الستوت البيادق والست في قول صاحب المواقف
فان صح لهم ذلك تم الست ايضا بهذا المعنى واحمله تم الست
على عكس تم عليه الست والشريف الفاضل لغفوله عن هذا المعنى
قال في شرحه سوارسي معرب بمعنى اليد يطلق على التمكن في المناصب
ومنه السند قال صاحب القاموس السند الفرس وانها فارسية
احصاه في قوله انها فارسية الا انها اخطا في تفسيره لانها
ليست بمعنى الفرس بل ذاتة موصوفة بلون مخصوص ولذلك
يوصف بها الفرس في الفارسية سوارسي وانه كان مكنه

منه في مقابلة الادب

تكنه بشمس وكوبال واسيب سمند سمند انكه رنگ را دارد ووق
وقال كما ان خنك وجرمه وديزه وشيده ديور كزكه قال تبارك
زبداد سبز ش كلاه فرس خنك وديه كستوانش سپاه وقال نشست
از بر جبهه سنگ رنگ ببوشيد سهراب خفتن خنك وقال
بفرمودتا بدنها وندزين بران ديزه پيل تن روز كين من درسم
واسيب شيد يزه وتيع نيارد بدوسا به كسر ويغ اصل شيد يزه
شيد يزه وحذف الهاء من آخره تخفيفا وقال نشست از بر شيد يزه
راه جوي بنزد يك كودر زينا دروي وقال كد از ان كوزان
نه آگاه از اين كه پيزن لاهه است پير نور زين واما توندر ليس
من اوصاف الفرس باعتبار اللون بل باعتبار اخره كدوسه عقال قال
الشاعر سمند نوندرش مني واندرم بدو بر مني آخه من تواند كرم
كما ان رموار دنكا وركه نك تنم الرساله كما ان العرب عرب
بعض لغات البع كنه نك البع بجمع بعض لغات العرب منها اياز فانه
بجمع آياس ولا احتيال للعكس لانه عربي نصق عليه في كتب اللغة
ومنها باز فانه بجمع باغ ومنه باز يار وسو يصلح باغ فاني باز
في لغة البع بمعنى المصلح ومنه شهر يار ومنه قفس
فانه بجمع قفص

بجمع
بجمع
بجمع
بجمع



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله العليم الحكيم والصلوة على رسوله الكريم وعلى آله وصحبه هذه
 الصراط المستقيم هذه رسالة رتبنا في بيان اسلوب الحكم
 وتتميزه عن سائر الاساليب المعتبرة عند أهل ارباب
 البلاغة واصحاب البراعة فنقول ومن الله التوفيق
 الاسلوب الحكمي مرجع الى العدول في الجواب عن موجب الخطاب
 تحكما شريفا يقتضيها المقام او كلفة لطيفة يرضى بها ذوالافهام
 سواء كان ذلك العدول بمراد الكلام عن مراد المتكلم الى معنى آخر يحتمله
 ايضا كما وقع في جواب القبطي للشيخ اودبونه كما وقع في جواب
 السالكين عن حال الرمال تفصيل الخصال الاول انما الخصال قال
 للقبضي متوقفا له بالقيود لا يمكنك على الاوهم وقال القبطي
 في جوابه مثل الامير على الادم اي على الفرس الذي اشتد ورقه
 حتى ذهب البياض الذي فيه من الدمية ومن السواد والاشهب
 اي الفرس الذي غلب بياضه على لونه من السمرة ومن البياض الذي
 غلب على السواد فبرز وعينه في معرف الوعد ورااه بالطف وجم
 ان من كان على صفته في السلطان وبسطه اليد فريد ان يصنفه
 لان يصنفه ثم قال الخصال ان المراد بالادم هو الحديد فقال القبطي
 لان يكون حديد اخر من ان يكون بلديا فصرف الحديد ايضا عن مراده
 وفي الموضعين عدل في الجواب عن موجب الخطاب ومقتضاه وتقصي
 الخصال الثاني ان معاوية بن جندب ونهله بن غنم قال لا يا رسول الله
 ما بال الرمال يبدو رقيقا مثل الخيط ثم يبدو حديدا يبتلى ويبتلى
 ثم لا يزال ينقص حتى يكون كبد او لا يكون على حاله واذا فترامت



وهذه
الرسالة
التي
الشيخ

لت يمشو نك عن الامة قل من مواقيت الناس والحق الامة
 جمع مطلق وسواء كان لليلة او ليكتين وقيل هو مطلق الى تلك
 ثم يسمى قرا وقيل يسمى مطلقا حتى لا يحدوه سواد الليل ذلك
 لا يكون الا في الليلة السابقة وقال الاصمعي يسمى مطلقا حتى يحجر
 ونحوه ان يستدبر لحظة دقيقة وانما يسمى به لان الناس يدفون
 اصواتهم عند رؤية الرمال ومنه اطلق بالحق اذ ارفع الصوت بالتلبية
 ومنه استعمل الالصبي والمواقيت جمع ميقات وسواء يوقت به الشيء
 كما ان الحقدار ما يقدر به الشيء وقد شاع في معنى الحكم ولذلك
 قال صاحب الكافي في تفسيره مواقيت معالم وقال في موضع آخر
 ما وقت به الشيء اي وقته ومواقيت الا حرام ومن الحدود التي لا يتجاوزها
 من يريد دخول مكة الا محرمات كلامه ولا يذهب عليك ان المعنى المذكور
 للميقات ينظم المعنيين الذين ذكرهم الجومري حيث قال في الصحاح
 الميقات الموقت المضروب للفعل والموضع بطريق الاشتراك اللغوي
 من قول الجومري وبما قرأه تبين ان من قال في تفسيره الآية المذكورة والميقات
 جميع ميقات من الوقت لم يصيب واذا للناس ما يتعلق به من امور العبادات
 ومصالحهم وبالحق ما يتعلق به من فرائض العبادات ولكن خص بالذكر
 انما انما الخصال في ادائه وقضاؤه الوقت المعلوم بخلاف سائر العبادات
 التي لا يعبر في قضاؤها وقت معين كما ان السؤال عن السبب العادي في ضلال
 القمر في زيادة النور ونقصانه واجب بيان الحكمة ومنه الاضلال للتبصير
 على ان المناسب حال السائل ان يسأل عن ذلك لا عن السبب العادي لانه ليس
 بما يتعلق عليه بسؤله لا تبناه على معرفة سائل من دقائق علم الهيئة

مطلوع
في الرمال

في علم
وقد

وانما قلنا كان السؤال عن السبب العادي لان السائل من كبر الصلابة
وعلمنا لهم فلا يناسب القول بآية غير الله تعالى في الكائنات ومن معانيها ان
قال في شرح الحاشية ان المحقق عليه السلام سأل عن السبب العادي للشمس
النورية في الهمال كما اخطأ في الانسان حيث كان كلام المحقق صلو عن تعيين
ان السؤال عن السبب العادي لم يصح في الحاشية فان قلت كان السؤال عن حال الهمال
لا عن الالة فلم يقل يسألونك عن الالة قلت كان السؤال عن الاحوال المختلفة
لا عن الحال المستمرة وكان يطلق عليه اسم الهمال عند كل حال من تلك الاحوال حقيقة
او مجازا باعتبار كان او ما يقول اليه صلى الله عليه وسلم بلغة الجاهل تنبها على ذلك اي على ان السؤال
كان عن الاحوال المختلفة لا عن حال مستمرة ثم ان تفسير الآية المذكورة على وجه
يكون من قبيل الاسلوب الحكيم على اختيار صاحب الحاشية وبه اخذنا الثاني
حيث قال في تفسير قوله تعالى في مواقيت جواب بحمل السؤال على خلاف
النظام وهو باب من ابواب علم الحاشية معتبر وهو غلط فيها مذكور ومختار صاحب
الكشاف وبه اخذنا الثاني ان السؤال عن الحكيم من نقصان الالهية وتعامها فكل
هذا لا عدول في الجواب عن النظام ولا يكون من الاسلوب المذكور واكتفاء
من قول السائل ما بال الهمال انما بعد الاول فتأمل ولا يذنب عليك ان في كل
واحد من الحاشيتين تلقي الحاشية بغير ما يترقب وفي الثاني منها خاصة تلقي
السائل بغير ما يطلب فلا وجه كما فعلكم صاحب الحاشية من تخصيص الثاني
بالثاني حيث قال وهو يعني الاسلوب الحكيم تلقي الحاشية بغير ما يترقب
كما قال انت تشككي عندي من اوله القرى وتدل على الضيق لا يجوز
منزلي فقلت سميت ما سمعت كلامها مع الضيف جدي في قداسم وبجملتي
والسائل بغير ما يطلب كما قال تعالى يسألونك عن الالة قل في مواقيت

هذا هو الوجه

قيت للناس واجل ومن امثلكه قوله تعالى يسألونك ماذا ينفقون قل ما انفقتم من
فلو الدين والاقرين واليتامى والمساكين وابن السبيل وذلك انهم سألوا عن
عن المحقق فاجيبوا ببيان المحصر ومن قال سألوا عن بيان ما ينفقون لم
يجب ان السؤال عنه نفس المنفق لا ببيان نعم سواها يصلح متعلقا للسؤال بمعنى
الاتماس وهو يتقضى بنفسه لا بعن ونكتة العدول في الجواب عن موجب السؤال
التنبيه على ان الامم للسائل من بيان النفقة وبيان المحصر فكان وجه ان يسأل
عنه لا عنها والنفقة لا يفيد بها الا ان يقع موقعها كما قال الشارح ان الصيغة
لا يكون صيغة حتى يصاحب بها طريق المضيق واقول ان من الخير الحال الخلال
ففيه اشارة الى ان الحرام لا يصلح الاتفاق ولا يترتب عليه الثواب بل يترتب عليه
العقاب وان كان منفعه للغير المستحق للاتفاق قال الامام الرابع في تفسيره وقوله
من خيرا اي من مال فسي الحال خيرا هي ما تنبها على ان الذي يجوز اتفاده هو الخلال
الذي يتناول له الخير كما قال ان ترك خيرا يعني في اية الوصية ومن قوله تعالى كتب عليكم
اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا يعني في اية الوصية ومن قوله تعالى كتب عليكم
الخير منها بالمال مطلقا او بالمال الكثير فقد خلت نكتة التنبيه على ان الوصية المستمرة
في الحال الطيب دون الخبيث والمقصود بان ذلك يجب رده الى اربابه وبما يمتنع
او حتى به فان قلت اليس وصف الكثرة لا بد من اعتباره على ما دل عليه ما روى
عن علي رضي الله عنه ان مولاه اراد ان يوصي ولله سبحانه فنهى وقال انه تعالى ان ترك خيرا
والخير بالمال الكثير وما روى عن عائشة رضي الله عنها ان رجلا صار لا الوصية ولم يعال وارثه
مائة دينار فقالت ما اري فيه فضلا قلت نعم وقد دل عليه تنوين خيرا فانه التعظيم
فلا بد من روى عن الرضا في الخيرة عن وصف الطيب الى وصف الكثرة وفي التقييد
بقوله بالكم وف نوحنا يبيد التشكيك المذكور في الالة على ما ذكره فقد تدبره الى كفايه

هذا هو الوجه

فمنقول لا يذهب عليك انه باعتبار تلك الاشارة تضمن الكلام المذكور
 الجواب عن المسؤل عنه لا يقال في العود عن موجب السؤال في الجواب فلما
 ولا يكون من هذا الباب لاننا نقول موجب السؤال ان يكون بناء الجواب
 على بيان المسؤل عنه فيكون ذلك البيان صريحا وبيان غير صريحا يناسب الحقام
 ان وقع قصور يكون ضمنا وما كان الحال في الجواب المذكور على عكس هذا الحق العود
 عن موجب السؤال نعم ليس فيه تنزيه لسؤال الاله من له سؤال غير سؤال
 كما توهمه صاحب الحقا حيث قال ينزل سؤال السائل منسلة لسؤال غير
 سؤال التوضي التبيين لم بالطف وجه على تعديده عن موضع سؤال هو اليتق
 كما ان يسأل عنه او امهم له اذا تأمل فان ذلك في الفوتى الآخر من العود وهو
 بان يسكت الجيب عن بيان المسؤل عنه بالكلية ويأتى بدله ببيان غير كافى
 الحمال السابق والكتمة المذكورة مشتركة بين نوعى العود روى عن ابن
 عباس رضي الله عنه انه جاءه رجل من الجوع وسو شح منه ولم يال عظيم كما راوان ينفق
 فقال ما ذ ينفق من اموالنا وابن نفسي فسرلت وهذا السبب في نزول الآية المذكورة
 المذكور في عامة التفاسير فيسأل الى فهم صاحب الحقا من ومنهم التعدي من تعدي
 الوهم وما يشبه هذا الاسلوب اى الاسلوب يحكم وليس منه حمل لفظ وقع في كلام
 الخاطب على خلاف مراده من المعاني التي يحتملها ذلك اللفظ كما اضر عنه الشاعر
 بقوله قلت نلت اذا اتيت مرارا قال نلت كما هلى بالايامى ك و ذلك انه اراد
 بلفظ نلت معنى حلتك المكنة والابرام بالايامى مرة بعد اخرى وقد حمل على
 تنقيح عاتقة بالكنس والنعيم وبعده قلت طوالت قال لا بل طوالت قلت
 وادبرت قال جبل وادوى وهو ايضا من قبيل ما تقدم حيث اراد بلفظ ابرمت
 يعنى املت وقد حمل على معنى الكلام قوله طوالت اى طوالت الاقامة والايامى



ن والتطوّل التفضّل والاحسان اما ابتغاه ما ذكره بالاسلوب الحكيم فلما
 لا فرق بينه وبين حمل التبعيض لفظي الا ادم والحديد المذكورين في كلام
 الخواجه على خلاف مراده وانه ليس منه فلوقة ان ما هو المحب في الاسلوب
 الحكيم من تلمقى الخاطب بغير ما يترقب فان الصارف لفظي نلتك عن مراد
 القائل لم يصرفه لا معنى لا يترقب بل صرفة الى معنى يترقب في امثال ذلك
 الحقام كما لا يخفى على ذوى الافهام ولذلك اى ولهم خروج الكلام بالحق
 المذكور على مقتضى ظاهر الحال لم يقدح

ذلك الخاطب من لطايف المعاني
 كما عرفت في الاسلوب الحكيم
 منها على قدر المستطاع

رسالة بيان سواد الوجه البديع
 تمت

الحمد لله الذي جعل في كل الفنى احدى واولى وما سواه بنقصان الفقر اليق واهى
 والصلاة على من افترج بوجوه الكمال كتمل الموجودات وبقولنا نحن لنفسه
 الفقر فخرى فاني سئلت في مدة اقامتي بالقاهرة الطاهرة عن الادناس
 على ان الفقر مع كونه سواد الوجه في الدارين كيف كان في الدنيا فقلت في
 جوابه ان كون الفقر سواد الوجه جهة مدح لا جهة ذم فاما في الدنيا فقلت في
 وتحقيق ذلك ان المراد من الوجه ذات المكان فان اطلاق الوجه على الذات شارب
 في لسان العرب كما يقال اكرم الله وجهك اى ذاتك ومن الفقر احتياجه في وجوده
 وسائر الكمال لا الاحتفاره عليه الى غيره وكون ذلك الاحتياج سواد وجهه عبارة
 عن لزوم لذاته في الدارين اى في الدارين الدنيا والآخرة بحيث لا ينفك عنه



كما لا ينفك السواد عن حمله أصلاً فإنه من بين الألوان متماز بتلك التي هي
وكذلك نسبة الاحتياج المذكورة وإذا تور هذا فنقول له لا ذلك الفقر في ذوات
الممكن ما كان محتاجاً إلى الغير إذ لا يلزم أن يكون محتجاً بالذات لاستحالة التقدير
في الواجب بالذات والممتنع بالذات لا يقبل الحاجة إلى الغير ولو لم يكن الممكن
محتجاً إلى الغير كما كان قابلاً للاستفادة من الغير فقبوله الفيض أثر ذلك
الفقر ودوام ذلك القبول بدوامه ومن هنا أتضح أن كونه سواد الوجه في الوجود
حكمة مدح له لا لجهل ذم ثم إن قبول الممكن الفيض من الغير إنما يزداد بحسب
شدة ذلك الفقر وازدياده وسوء في سيد الأنبياء وسند الأولياء غاية الكمال
لدلالة أنه كمال الموجودات الممكنة ولهذا افتقر فقره إلى صفاته فان قلت من
حاجة الممكن إلى الغير إمكانه الذاتي والامكان الذاتي لا يقبل الشدة والضعف
على ما قرر في محله وقوة الأثر وضعفه يتبعان قوة المؤثر وضعفه فكيف
يصح القول بأن الفقر يعني الحاجة يقبل الشدة والضعف قلت نعم إن الامكان
الواحد الشخص لا يقبل الشدة والضعف وأما الامكانيات المتعددة لا سيما
المتفاوتة فلا يبعد في اختلافها شدة وضعفها وتفاوت بعضها عن بعض
بحسب ذلك الاختلاف كما لا يبعد في اختلاف وجوداتها شدة وضعفها وتفاوت
أثرها بحسب الاختلاف المذكور فان قلت ليس الامكان عبارة عن عدم
اقتضاء ذوات الممكن وأحواله في الوجود والعدم وهذا معنى واحد
في الكل لا يختلف ولا يتفاوت قلت ذلك مفهوم الامكان والاختلاف
المذكور في حقيقة عدمه لا يثبت بعد أن ليس له حقيقة قد آثر ذلك المفهوم
كالوجود فإنه مفهوم الاختلاف فيه والاتفاوت وهو معنى الكون ولم
حقيقة وآثر ذلك المفهوم والاختلاف في آثار الوجود وإنما هو الاختلاف

في تلك الحقيقة وتمايز الكلام إلى ذكر حاجة الممكن إلى الغير من
تلك التي كانت مسانحة لأن الشرح في بيان أن الحاجة المذكورة فهم وبهم فان
تحقيقها به كما ينبغي وتحقيق الفرق بينهما ما خلقت عنه فآثر القوم كما لا يخفى على
من تبوأوا نصف وبالجنب عن التعصب اتصف فنقول وبالله التوفيق
اعلم أن مذهب جمهور المتكلمين على ما صرح به الفاضل الطوسي في شرحه
للأشعارات في هذا احتياج الشيء المفعول إلى فاعله من جهة صدقه أي خروجه
من العدم إلى الوجود فقط فإذا حدث فقد استغنى عن الفاعل وقال الشيخ
في الأشعارات وقد يقولون أنه إذا وجد فقدرت الحاجة إلى الفاعل حتى
أنه لو فقد الفاعل جاز أن يبقى المفعول موجوداً وحتى أن كثير منهم لا يمتنع
أن يقول له جاز على الباري تعالى العدم ما ضره عدمه وجود العالم وقال الإمام
الرازي في شرحه وإنما قال وقد يقولون ولم يقل ويقولون لأن أكثر المتكلمين
لا يقولون بذلك وذلك أنهم وإن لم يجعلوا الجوهر حال بقائه محتاجاً إلى الفاعل
كن جعلوه محتاجاً إلى أعراضه غير باقية بوجوده الفاعل فيه كالعرض المتي
بالبقاء أو غرضه يثبت منهم أو غيره من سائر الأعراض عند من لا يثبت في ذلك
وإن لم يجعلوه محتاجاً إلى الفاعل في وجوده كن جعلوه محتاجاً إلى الفاعل فيما
يحتاج إليه في وجوده فاذن هم غير قائلين بزدال الحاجة بعد الحدوث وإنما من
علمهم فهم القائلون بذلك وإذا تحققت هذا فقد وقعت على ما في قول الفاضل
الشريف وإنما ذهبوا إلى عدم بقاء الأعراض لأنهم قالوا بان السبب المخرج
إلى المؤثر هو الحدوث فلهذا استغنى العالم حال بقائه عن الصانع بحيث
لو جاز عليه العدم نوعاً ذلك علواً كبيراً ما ضره عدمه في وجوده فرفعوا ذلك
بان شرو بقاء الجوهر هو العرض وما كان متجداً محتاجاً إلى مؤثره دائماً كان الجوهر
أيضاً حال بقائه محتاجاً إلى ذلك المؤثر بواسطة احتياج شرطه إليه فلا استغناء

اصلاً من الخلق حيث كان مبني تعليله بقوله لانهم قالوا بان السبب المسمى على عدم
الفرق بين ما فيه الى جهة الذي كلاماً فيه وما به الى جهة الذي يأتي بيانه بعد هذا
وقد عرفت ان ما نلزمهم انما نلزمهم بقوله بان ما فيه الى جهة سواء الحدوث ثم ان ذلك ما لهم
الى عدم بقاء الاعراض كدليل ساقط اليه وقد ذكر ذلك الدليل في موضعهم
لا دفع الشناعة المذكورة غاية انهم تمسكوا في دفع تلك الشناعة بذلك
الاصول وهذا لا يدل على ان قولهم به لدفع تلك الشناعة كما لا يخفى على
منهاشي، وسواء ان اريد باشارة الجواهر في بقائه بالاعراض والاشراط
الغاي كما هو النظم من مذهب الاشاعرة ومن تبهم فلا يجدي نفعا في دفع
الحذور والمذكور لان الاشراط الغاي لا يستلزم الاحتياط في نفس الامر
فلا يلزم توقف بقاء الجواهر على وجود الاعراض حتى يتمشى ما ذكره وان
اريد به الاشراط الحقيقي كما هو الظاهر اقتضاها بقاءها في مقام يكون في
ما نقله من الاشاعرة فيما تقدم على الوجه المذكور من انهم لا يقولون بالعلاقة
النفس امرية بين المحركات بحيث يتوقف احوالها على الآخر ولا يوجد دون
الاجب حتى العادة فقط بل يجب نفس الامر ايضا حيث قال لا علية ولا شرط
عندنا بين الاشياء بل كلها صادرة عن المحرك بلا لزوم والحق ان من انكر
العلاقة الحقيقية والتوقف النفس احدى بين الاشياء ثم قال
ان علة الحاجة الى الفاعل هي الحدوث يلزمه القول باستغناء العالم
بعد وجوده وخروجه عن العدم عن الصانع ولا يحسن له عن ذلك
المحذور والمذكور في دفعه بتوبيه وتبليس لا يجدي نفعا في مقابلة
الحق الصريح في كل وجه فالرجوع الى الحق اولى من التمسك في ابطال
والحق في هذه المسئلة ما ذهب اليه المحققون من الفلاسفة وغيره

سم وسو على ما ذكره في الاشارة وشروطه ان المتعلق بالفاعل
سواء الوجود وان احتياجه الى صانع الى صانع انما هو من جهة وجود
ليس بواجب لذاته لانه جهة وجوده مسبوق بالعدم حتى لو جاز
ان لا يكون مسبوق بالعدم يجب وجوده بغيره لم يكن هذا التعلق
ان هذا التعلق من جهة انه وجود ليس بواجب لذاته وقال الفاضل
الشريف في شرحه للمواقف ان العقل لوجوده وجوب الحادث لذاته لما
طلب علة اصلا فظهر ان ذلك الطلب ملاحظا لمكانه الناشئة من
ملاحظة الصانع بالعدم او لا وبالوجود ثانياً ولكن يرد على الاستدلال
المذكور ان يقال سلمنا انه لوجوده وجوب الحادث لذاته كما طلب علة
اصلا لكن ما يجوز من وجوب الحادث لذاته انه يحجب وجوده ان يستلزم
في الآخر وسو عدم طلب العلة للحادث فلا دالة فيه على افي ذلك الطلب
بملاحظة امكانه وانما يتم الدلالة المذكورة على تقدير صحة ما يجوز
وترتيب عدم طلب العلة عليه في الواقع وايضا لقائل ان يقول بطريق
المفارقة بان العقل لوجوده وجوب الحادث اتفاقا لما طلب علة
اصلاً فظهر ان ذلك الطلب ملاحظا لعدم جواز الوجود اتفاقا ولا يكتفي
فيه بملاحظة امكانه ولا وجوده بدون تلك الملاحظة قال الامام الرازي
في شرحه للاشارات معترضا على الشيخ في هذا المقام انه تكلم فيها لاجابة
اليه ولم يتكلم فيها اليه فاجبه وذلك انه اجبت في ان المنقتر الى الفاعل
هو وجود الحادث ولا حاجة الى ذلك لعدم الخلاف فيه ولم يتكلم في ان
علة الحاجة هي الحدوث ام لا من هذا الوجه الخلاف وقال الفاضل
الطوسي في الرد عليه اما قوله لا حاجة الى بيان وجود الحادث منقتر

الى الفاعل انه لا خلاف فيه فليس يصحح لان متساو الخلف سواء
 في اتي شي يتعلق بفاعل فذهب الحكماء الى انه يتعلق به في حدوثه
 دون وجوده كما حكى الشيخ عنه في صدر النقط واعترف به هذا الفاضل فكان
 من الواجب ان يحقق الحق في ذلك فحقق في الفصل السالف انه يتعلق به في وجوده
 ثم انه احتج الى بيان ان سبب تعلق هذا الوجود بالفاعل ما هو اذ لم يكن الوجود
 متعلقا بالفاعل كيف اتفق ليظهر من ذلك ان التعلق حاصل في جميع اوقات
 هذا الوجود اذ في وقت حدوثه فقط فان المطلوب يتم بذلك بينه في هذا
 الفصل ولذلك سماه بالتكلمه واما ظهور ان سبب التعلق هو الوجود بالغير
 ظهر ان الواجب بالغير سواء كان دائما او غير دائم متعلق بالغير في وجوده مادام
 موجودا وهذا مطلوب الشيخ اما البحث عن علته الحادثة اهل الامكان ام
 هو الحدوث فليس بمفيد في هذا الموضع لان علة الحادثة ان كان هو الحدوث
 وكان الحدوث محتاجا في جميع اوقات وجوده لم يكن للشيخ مهنا بفار كما هو
 في آخر الفصل ولو كان هذا الامكان وكان الممكن غير موجود وغير متعلق
 بالفاعل لم يكن ينفع له فلذلك لم يتعرف الشيخ بهذا البحث الى هذا كلامه
 وبهذا التفصيل تبين ان الخلاف بين الفريقين في اتفاقا مابين على ما اشترطنا
 اليه فيما تقدم احد ما ان تعلق المفعول بالفاعل فيهم والثاني احتياجه
 اليه به وقد استتب الفرق بينهما على الاقدام فزال اقدام افرام في هذا المقام
 وان اريد ان اثبت قدمك فيه يتقضي هدم المرام وتحقيق الكلام بتوفيق
 الملك فنقول لابد او لا من التنبية على ان الحدوث في اتفاقا مابين ليس
 بمعنى واحد بل هو مفسر في المقام الاول بالخروج عن العلم الى الوجود
 وفي المقام ما فيه الثاني بسببوية الوجود بالعدم وقد شهد للتفسير الاول

ل قول الذي جبين الى ان التعلق هو الحدوث وبزوال التعلق بعد حصول
 الوجود بزوال الحدوث فانه لو كان اي لامن الحدوث معنى مسببوية
 الوجود بالعدم لما صح منهم هذا القول وشهد للتفسير الثاني قولهم ان
 الحدوث متأخر عن الوجود المتأخر عن الايجاد المتأخر عن الحاجة فكيف
 يكون العلة لها ولا ضفا وفي ان الحدوث بالمعنى الاول غير متأخر عن
 الوصف واما المتأخر عنه هو الحدوث بالمعنى الثاني وهذا الفرق مما
 تفردت باظهاره وقد كان مشتبها الان على قول الفضلاء حتى قال
 الفاضل الرازي في المحاكمات لعدم شعوره بالفرق المذكور ليست شعري
 ان من يقول المتعلق هو الحدوث فسبب التعلق اي شي؟ هل هو
 الحدوث او غيره فليس هذا الكلام الا مشوش وقد عرفت ان التفسير
 في الفهم لافي المفهوم وقال الفاضل الشريف في شرحه للواقف في تعليل
 قول المتكلمين المخرج هو الحدوث لان الممكن انما يحتاج الى المؤثر
 في حروجه من العدم الى الوجود اعني الحدوث اذ ما يمتد لا يمتد بذلك
 فاذا خرجت الى الوجود زالت الحاجة ولهذا يبق بعد زوال المؤثر ولم
 يفرق بين الحدوث الذي هو ما به الحاجة فان المذكور في الفصل هو الاول
 والذي ذكره ذلك الفاضل في التعليل انما هو الثاني ثم ان لم يرد ان يخرج
 على تقدير ان يكون المخرج من الحدوث متناك معنى الخروج من العلم
 الى الوجود ولا ينتظم معه ما نقله صاحب الطواقف عن الامام الرازي
 في تضعيف قول المتكلمين من التعليل القائل لان الحدوث صفة
 الوجود لان ما هو صفة الوجود على ما اعترف به هو الحدوث بمعنى مسببوية
 الوجود بالعدم لا الحدوث بمعنى الخروج من العلم الى الوجود ولما قلنا على المذكور

كلام آخر من أنه أيضا عدم الفرق بين الحدوثين على ما يحيط به
ضمير وقد خلط الفاضل الطوسي أيضا بينهما فيما نقلناه عنه فعل
منه من قوله لأن علة الحاجة أن كانت سواء حدوث وكان الحدوث
محتاجا في جميع احوالات وجوده لم يكن للشيء منها أيضا رد
وذلك أن الجمع بين الحققتين المذكورتين إنما يتحقق عن
ارادة معنى مسبوقية من الحدوث وان مقام المذكور على ما عرفت
فيما تقدم إنما هو في الحدوث بمعنى الخروج واعلم ان الخادف
في المقام الثاني بين الحكماء وقد ما استكملين قام صرح بذلك
الفاضل الطوسي حيث قال في تاليفه المحصل والظاهر يكون
الامكان علة الحاجة ثم الفلاسفة وانما يخرجون من المتكلمين
والظاهرين يكون الحدوث علة لها لا هو الا قدمون منهم ومنهم
ايضا مما نقل عنه كثير من حسن المظن بشأنه منهم صاحب المواقف
حيث قال فيه قال المتكلمون المحدث هو الحدوث فانه صريح في نسبة
القول المذكور لا عامهم ومنهم الفاضل الشريف حيث قال في شرح
المواقف ان مذهب القدماء ان علة الحاجة هي الامكان ومذهب
جمهور المتأخرين ان الحدوث هو علة الحاجة وان فيه نسبة
كل من المذهبين الى صاحب الآخر ونقد لكما ذكرنا الفاضل
ان المتأخرين من المتكلمين يوافقون في القول بان علة الحاجة
هي الامكان قال الفاضل المذكور في الهيات الكتاب المذكور
ان استدلال المتكلمين على اثبات الصانع بامكانه تارة وكبره
بناء على ان علة الحاجة عند عدم الحدوث هو الامكان مع الحدوث

ث شرط او شرط اولو لا غنوه عما ذكر تعلم ان الاستدلال بالامكان على راي
المتأخرين من المتكلمين والاستدلال بالحدوث على راي القدماء منهم انه
قد اشترط فيها بينهم الرد على القائلين بان علة الحاجة هي الحدوث بانه
متأخر عن الوجود فلا يصح علة لما تقدم بمراتب قال الفاضل الطوسي في رد
مؤكد الوجود مسبقا بالعدم فهو صفة للوجود والصفة متأخرة عن الموصوف
بالطبع والوجود واحد صوف به متأخر عن احتياج الاله في الوجود
تاخر بالطبع واحتياج الاله متأخر عن علة بالذات ومنها اربع تاخرات
اثان بالطبع واثان بالذات وذلك يقتضي امتناع كون الحدوث علة الاحتياج
انتهى كلامه والرد المذكور مردود لانهم لم يريدوا بالعلة في قولهم علة الحاجة
الحدوث علة الثبوت كيف وهم فضلاء العقلاء ومنافوا القول بان علة
الثبوت الحاجة لكن حادثة محله لا يستلزم على من له ادنى تمييز من الصبيان
وهو لا يحسن ان يتفق طائفة جليلة من اعلام الاسلام على ما لا ينبغي
ان يصدر عن واحد من عوام الانام بل اراد بها علة الاثبات والواضح
والمتصديق ان حكم العقل على الحكم بان الحاجة بلا حكمة تبينته والعلم بانه
حادثة ويشهد بهذا ان لا رد لها اول اول انهم قالوا بيزوال
الحاجة بعد الخروج من العدم الى الوجود ليزوال ما به تعلق الفاعل بالفاعل
وسواء الحدوث بمعنى الخارج من العدم الى الوجود على ما عرفت فيما سبق
ومما القول منهم كالنقص على مرادهم من العلية في قولهم علة الحاجة الممكن
في الحدوث بمعنى مسبوقية الوجود بالعدم لا يجب الاثبات ولا يجب
الثبوت ضرورة ان ثبت الحدوث لهذا المعنى لا يزول ويلزمه لزوما يتقيا ان
لا يزول ثبوت الحاجة على تقدير ان يكون للعلية لزوما يجب الثبوت ولا يجب فيه

نحو ال ما به التعلق بك تقول يلزم في القول بنحو ال ما به التعلق بين
المفعول والفاعل مع بقاء ما به احتياجه اليه ولا يلزم منه لانه لا احتياج
بينما فيه التعلق من بهم ان الاحتياج لا يوجد بدونه لا قبله ولا بعده
والثاني ان التعلق بعلة الحدوث للحاجة بعضهم ينكرون العلية
الحقيقية والترتب العقلي بين الاشياء فكيف يصح منهم القول
بان ثبوت الحدوث للممكن علة حقيقية لتبوءت الى جهة لا يقال انهم
لا ينكرون العلية في نفس الامر بل الاعتبار اننا انكر عندم العلية
في نفس الامر بل الموجودات كذلك ينكرونها سدا في حكمها من المتحدرات
يردك اليه انما رتب الترتب العقلي بين النتيجة والنظر الصحيح
وقال صاحب الكشاف في الرد المذكور لا يخفى اثر مخالطة لانهم لم يريدوا
الا ان حكم العقل بالحاجة بملامحة الحدوث علة في الخي رجع فيوجد
فتوجد وانما قيلت العلة الحقيقية بالحي رعية لانهم ينكرون الوجود
الذهني وثبوت الاحكام النفس امرية بحسب نفس الامر فلا عليه في
نفس الامر عندم الاس موجودون في الخي رجع ولو بالوجود في الغير
كما في العي وما كان الحاجة وما قيل انه علة لها لا وجود لها في الخارج
اصلا لم يتصور العلية بينهما بحسب الخي رجع مراد عليه الاجابة فلا عليه
بينهما اصلا وهذا كلام واضح لا خفاء فيه وان التنبه على الفاضل الخارج
حيث قال ونحن نقول ان قولنا الممكن محتاج في الوجود لا لا يكون
وقضية صادقة في نفس الامر فيكون الممكن موصوفا في حد ذاته بالحاجة
الى غيره وكان اتصاف الشيء بالصفات الوجودية يحتاج الى العلة
من ذات الموصوف او غيره كذلك اتصافه بالصفات الوجودية يحتاج

في علة وجوده ايضا دون العدمية اذ لا وجود لها الا يرى انه اذا قيل
لم اتصف زيد بالحي كان سوء الاستقبال عند العقلاء بخلاف ما لو قيل
لا شيء شيء ووجد في نفسه وكما يجوز ان يعلل اتصاف الشيء بوصف
من الوجودات النبوتية باتصافه ببعض الخ من ذلك يجوز ان يعلل
اتصافه ببعض الاحتيايات ببعض آخر منها وكان ان العلة متفكة موصوفة
به ايضا اذا عرفت بهذا فالقصد في هذا المقام بيان ان علة اتصاف
الشيء في الممكن بالحي جهة في نفس الامر فاذا فسر حسب القدر ما
الي ان تلك العلة هي اتصافه بالامكان المتناهية في نفسه ووصف جهوز
المتناهي من الممكنين الى انها اتصافه بالحدوث ووجوده او مع غيره
فرد عليهم ان اتصاف الحادث بالحدوث في نفس الامر متناهي بالذات
من اتصافه بالوجود واتصافه به متناهي كذلك عن الايجاب وهو ايضا
متناهي بالذات كذلك من احتياجه فلا يمكن ان يكون اتصافه بالحدوث
علة لاتصافه بالحاجة وهذا كلام معج لا مخالطة فيه اصلا اذ لم يريد به
ان هذه الامور موجودة خارجية بعضها على بعض في الخي رجع حتى
يكون من قبيل تنزيه الاعتبار من منزلة الحقيقية بل يريد ان الامور
اعتبارية لا حاجة فيها الى علة وجودها كمن الاشياء متضمنة بها في نفس
الامر فلا بد لذلك الاتصاف من علة متقدمة على معلولها بحسب نفس الامر
فلا بد لذلك الاتصاف من علة متقدمة على معلولها بحسب نفس الامر
كما مر انتهى من كلامه وانت بعد ما وقفت على منشا ما قاله صاحب
المواقف فقد عرفت ان هذا التفضيل تطول بل يحصل حيث لا يسع العاقل
ولا يرى التعليل ثم انه قال وما قوله لانهم لم يريدوا الخ فان اراد به الخ

علية الحكم القول بالحاجة مع كونه علة للحاجة في نفس الامر دون الخارج كما
حققناه كانه الدور لا يقطع وان اراد به انه علة للحكم والتقدير بالحاجة
فقط كما يمكن له تعلق بهذا المقام اذا اعتقد فيه بيان علة الحاجة لا بيان
علة التصديق كما يمكن ولا يذهب عليك انه بعد ما صرح القائل بان الرد
المذكور مخالفة لاسمائه وله على المعنى الذي اراده من كون الحدوث علة
للحاجة لا امتناع هذا الرد لان ذلك التصريح ندأ على السموات على
ان المراد ما ذكره في باب سعي الردية وان اثره لا يكون له تعلق بهذا المقام
فمحم والقائل المذكور لا يباين عنه لان غرضه تصحيح كلام الجمهور
وتوجيه له على وجه يرفع عنه الاشكال المذكور المشهور بالباطل
هذا المقام وما اورد من هنا بناء على ما استمر فيهم دعائية كالزم
ما ذكره ان يكون مثل والامام من المصنفين امرين مما يزيل
الكلام بهذا الترتيب مخطئين في فهم مراد القوم في هذا المقام غير
مصيب في نقلهم الحكاية المذكورة ومن من سميت ما فيه القاص
الذي يسمى القائل من التقدمة به فلهذا فضلا عن اتخاذه مذميا الى
جمهور المفسرين واما ما قاله القائل ضد الدواني في دفع الرد المذكور
من ان ما ذكرتم انما هو اذا كان الامر اذ يكون الحدوث بالفعل علة للحاجة
اما لو اريد علة الحاجة كونه بحيث لو وجد كان كافيا لان منه الحتمية
يتأخر عن الوجود فلا يلزم تقدم الشيء على نفسه لا يقال اذا فسره الحدوث
يلزم ان يكون الممكن المعدوم حال عدمه هاديا كما كان يمكن لانا نقول
لا فساد في جواز الحقائق الى حد عليه بمعنى الحتمية المذكورة ولا يتوهم
ان ذلك اصطلاح جديد بل هو مسامحة في المعنى الاصطلاحي يظهر ذلك

ذلك ان قدما الحكماء فسر الجوهري بوجوده لاني موضع بما هو بحيث
لو وجد كان في موضوعه ولم يكن من انهم اصطلاحا جديدا في الوجود
لاني موضوعه فليس كذلك لان حصول المعنى المذكور للموضوع ثم محو
جميع افراده لم يثبت بعد ودعوى انه علة الحاجة في الحدوث بهذا
المعنى في وجوده في جميع الحدوث نعم لو قيل في معرفتنا الاعراض على
الاستدلال على علية الامكان بابطال علية الحدوث بالمعنى المشهور
لا يلزم من ابطال علية الحدوث بذلك المعنى علية الامكان وانما يلزم
ذلك ان لو لم يكن للحدوث معنى آخر صالح للعلة ثم سبق الكلام المذكور
لكان له وجه لا يدفع له الا باثبات ازلية الامكان يستلزم امكان
الازلية فانه في تدفع الاحتمال المذكور لان موجب ثبوت ذلك المعنى
في الحدوث ان يكون الحدوث لازما لثبات الحدوث بحيث لا يكون قابلا
للانزلية اذا عرفت ان المعنى المذكور علة للحاجة الازلية اللازمة
لذات الممكن فلا يمكن ان يكون مستقدا من الغير حاصل في الممكن بعد
ما لم يكن حاصل فيه واذا ثبت امكان الازلية في كل ممكن بحكم الملازمة
المذكورة لا يتعطل الاحتمال المذكور ومنهم من قال في مقابلة
الرد المذكور بطريق المعارضة بالمثل الامكان ايضا متافعا في الوجود
كقوله كيفية نسبة الى الكمية فلا يصلح علة للحاجة المتقدمة عليه فلا
حاجة له لان تاسخ الامكان عن مفهوم الوجود لا عن ثبوته للمامية
والله الا يوصف واحد منها به قبل الاتصاف بخلاف الحدوث فان تأخره
عن ثبوت الوجود للمامية والله الا يوصف كل منها به قبل الاتصاف
والفصل الشريف قد تصرف في هذا المقام حيث قال في الحاشية

التي علقها على سر في التجريد لا شك في تأخر الحدوث عن اليجاد
ولهذا صحت ان يقال وجد في ذلك وبذلك يتم المطلوب سواء قلنا
بتأخره عن الوجود ايضا او لا ولكن لم يجب لانه اراد بالحدوث
المعنى المراد في هذا المقام وهو مسبوقية الوجود بالعدم فلما صحت
في تعريفه على الاتي دلالة من لوازم الوجود الذي لا تأثر له بالوجود
ولا مدخل لا يبادى فيه ما بين في محله واعتبر في هذا الفاضل حيث
قال في الحدوث التي علقها على سر في المواقف المأخوذ اذا كان خارجا
فما تستند منه الى الفاعل وجوده واما حدوثه اعني كونه وجوده مسوقا
بعدمه او كونه خارجا من العدم الى الوجود حقيقة - لازمة لو وجوده
اولا اذا وجد بعده فلا يتصور ان يكون لوجوده مدخل من اصله وان
اريد به المعنى الآخر وهو خروج من العدم الى الوجود فلما ساس
بالكلام كما لا يخفى على ذوي الافهام ومن ههنا يتبين انكم تميز عند
الفاضل اصل الحدوث عن الآخر وهذا ما وعدناكم فيما سبق
المحقق ان على ان علة الحاجة الى الغير في الامكان وحده بان العقل
اذ لاحظ معنى الاحكام حكم بان موصوفه محتاج الى الغير وان لم يتصور
ثم والفاضل الطوسي قرر الدليل المذكور في التجريد هكذا اذا لاحظنا
الذهن موجودا طلب العلة وان لم يتصور غيره ولم يجب في
رأيه قوله موجودا لان المقام مقام تحريم الامكان عن سائر
الاصناف في الملاحظة حتى تعين استقلاله في العلية بثبوت عدم
مدخلية الغير فيها ولذلك فرض عدم تصور الغير معه وعلى تقدير تلك
الزيادة يكون الحدوث لا الامكان مع الوجود لا الامكان وحده فلما نظر

يظهر عدم دخل الامكان في الحاجة فلما يتم الخط بل نقول انه ينافي في العرض
المذكور لان مطلق الغير صادق على الوجود وتخصيص الغير بما عدا
ما ليسا عده المقام بنسبة الامكان في العلية المذكورة الى طرف يمكن
على السواء فانه كما يحجب في طرف الوجود الى العلة كذلك يحجب في طرف
العدم اليها فلما وجه لتخصيص الوجود بالحدوث في صدر بيان ما هو مشترك
بينه وبين العدم فانهم نعم لا بد من القصد المذكور في تقرير الاستدلال
على اطلاق الدرس ومن ان ما فيه حاجة الممكن الموجود الى الفاعل
الموجود ما اذا حصل موجوده ام حدوثه على ما مر بيانه قبل هذا
فتقرير الاستدلال على الوجه المذكور في التجريد انما ينطبق على هذه
الخلافة لا على التي نحن بصدد ما ولا مجال لمحله عليها لان قوله
بعينه ما ذكرتم الحدوث في كيفية الوجود فليس علة لما تقدم من
في ان الكلام في الخلافة التي نحن بصدد ما فان قلت قد يطلق الامكان
ويراد به عدم اقتضاها لحيوية واحد من طرف الوجود والعدم وقد
يطلق ويراد به سلب الضرورة الذاتية عن طرف الوجود والعدم
وقد يطلق ويراد به تساوي نسبة الحيوية من حيث هي الى طرف الوجود
والعدم وكل من هذه المعاني قائل لان يراد منها واستعمل لفظ
الامكان فيه شايخ فايح فلما بد من تقرير الاستدلال من واحد
بما لا يوافق ما لا ارادة فاذا اراد واحد منها يتجه الى ما قد باهتات
بان يقال لم لا يجوز ان يكون علة الحاجة ذلك المعنى بل واحد الحقيقتين
الآخرين قلت نعم يستعمل لفظ الامكان في المعنى الثاني المذكور
استعمالا لا يتحقق الاصل فيها سواء الاول والمعنى الثاني مرتب عليه

ترتيب الاثر على المحدث التام والمعنى الثالث على المعنى الثاني كذلك
وما كان المعنى المذكورة مرتبة بعضها على بعض بحيث لا يتصور
الانفكاك بينهما من غير معنى واحد الا انه ان نظر الى اصالة المعنى الاول
يكون حمل الامكان المذكور في الاستدلال المذكور عليه اولى وان نظر
الى انه ترتيب الى جهة على المعنى الاخير بلا واسطة بخلاف الآخرين فان
ترتيبها على الثاني بواسطة وعلى الاول بواسطة يكون عليه اولى
فلكل وجه فان قلت ليس الامكان معنى آخر غير ما ذكره الفاضل
الشريف في شرحه للمواقف مائة مختار ذات الممكن عن الغير قلت
ذلك ظن صاحب المواقف وتبعه الفاضل المذكور ولا اثر له في كتب
التقدم و كانه مال على الوجوب كما هو الظاهر من كلامه حيث فصل معاني
الوجوب بقوله فالاولى استغناء عن الغير والثانية كون ذاتة مقتضية
لوجوده والثانية الشيء الذي به يتنازل الذات عن الغير ثم قال وكذا الامكان
ويرد عليه ان مائة يتنازل الذات عن الغير مفهوم واحد والقياس وانما
في الحقيقة كما هو الشخص واعلم ان الاستدلال المذكور مبناه
على ثبوت ان العلم يتحقق الشيء وانما هو يستلزم العلم يتحقق شيء آخر اذا كان
الاول عليه مستقلة للثاني وللخصم ان يمنع ذلك المعنى ويقدر لانتم اولا
ان الاستلزام المذكور من هذا هو الفلانة فانه لم يقع عليه حكم ولم يشهد له
الهداية وسلم ذلك لكن لا نسلم انه من خواصها بشرط الاستقلال فانما اذا
علمنا حصول الجزء الاخير من العلم التامة ولو كان معه الجزء حصول المعلوم
وتوضيح المعنى الاول ان الاستلزام بين العلتين لا يدل عليه معلول
الاول يجوز ان يستلزم العلم ببعض المعلومات المعينة العلم بالعلمة

بالعلمة المعينة وان لم يكن الاستلزام من جانب المعلوم كليا كالذي من جانب
العلمة وبهذا التقهر من اندفع ما ذكره الفاضل الشريف في معرض الجواب
حيث قال في الحواشي للتجرا لانا نقول العلم بوجود المعلوم لا يستلزم
العلم بوجود علمة معينة بل بوجود علمة وتفصيل وجه الاندفاع انه ان ارادنا
لا شيء من المعلوم لا يستلزم العلم به العلم بالعلمة المعينة بل لان ذلك بل ينبغي
ان ان يقدم عليه الدليل فان ذلك وان اراد ان يستلزم العلم بالمعلوم
المعين بالعلمة المعينة ليس كليا يخلف في بعض المواضع ولكنه لا يخفى في دفع
ما ذكرناه اذ يكفينا جواز ان يكون العلم ببعض المعلومات بخصوصه مستلزم للعلم
بالعلمة المعينة ويكون الامكان من هذا القبيل ولا يلزمنا كليا هذا الاستلزام
كما توهمه الفاضل القوشى حيث قال في شرح الجريد للتجريد والجواب
انه يجب العلم بان الاوسط مملووم للأكبر ضرورة الشراط العلم بالأكبرى الكلية
فالمعلوم لما جاز ان يكون له علل متعددة لم يصلح ان يستدل بوجوده
على وجود احد من علته انتهى كلامه واذ نحن في حدود المنع لاني حدود
الاستدلال والتمسك يظهر عدم العلوية في جانب الحاجة لا يخفى نفع لان
ابطال السند الاخص ولو بالابطال لا يخفى في دفع المنع وبهذا التفصيل
اندفع ما ذكره الفاضل الشريف في الحواشي المذكورة ايضا بقوله وايضا
كون الامكان معلولا لا يقتضيه ظاهر البطلان فان قلت الاستلزام
بين الشئيين انما يكون العلوية احدهما بالآخر او بعلة ثالثة لهما والاحتمال
الاخير ساقط هنا بعبارة قلت ان احصر المذكور غير بين ولا ميقن وبعد
تسليم سقوط الاجمال غير مسلم ودعوى البديهة فيه مكابرة كيف والعقل
لا ينقص عن تجويز ان يكون الكمية مبداء الكل من وصفي الامكان والحاجة

ابتدا و على ان الكلام في الاستلزام بين العلمين ولازم اندفاع الاستلزام
 بين العلمين وبما قدرناه اندفع ما ذكره الفاضل الشريف في القوشى
 المذكورة ايضا بقوله على ان جعل البداية تشديدا لا يقتضيه
 الا لا مكانه اوله وانه لا يقتضيه لست خارجة عنها بان
 العلم بالامكان وجود العلم بالاقتضاء على انه العلم و علم ان الحدوث
 ليس معتبرا في العلة لا استقلاله ولا اضراره ولا شرطه يعنى بهذا
 توضيح بحث وهو ان قوله علم ان العلة مبناه على ان لا يكون
 مستقلا في ثبوت شئ لا يستلزم العلم بثبوت العلم بثبوت ذلك
 الشئ وروا ان جاز ذلك الاستلزام في طرف الانتفاء فلا اتحاد
 لان يقال اما بخبر يعلم الكل الذى العلم بعدم اتخذه جزء آخر
 منها يوجب ما ذكره ان يكون عدم الجزء الاخر علة مستقلة لعدم
 الكل في الصورة المذكورة مع انه لا دخل له فيه لا استقلاله
 ولا انضامه على الغير ولا ما قيل اننا نجزم بعدم الكل الذى العلم
 بعد الجزء بين معاجلة الجزء بعد جزء واحد وعلى مقتضى ما ذكره
 يلزم ان يكون عدم الجزء في الصورة المذكورة علة مستقلة لذلك
 لعدم دليل كذلك فان العلة المستقلة في تلك الصورة انتفاء
 الجزء بين معاجلة ما هو صوابه في موضوعه وبالجمله ليس علم ما ذكر
 على الوجه الذى ما قدرناه على الطريق المتقصد باى وجه كان
 واما المنع الذى سبق ذكره فلا يسلم عنه والاستدلال الفاضل القوشى
 في الشرح الجديد للتجريد على ان اصل الطلب بان العقل يكلم
 بان الممكن يساوى طرف وجوده وعدمه فاضا على ان مرزوح احد

تدفع على الآخر والحكم بان احد المتبوعين لا ترجح على الآخر
 الا ان المرزوح يحزم به الصبيان بل المذكور في يحتاج اليها في ذلك
 الا ما تنفر عن صوت الحب وهو الترتيب العقلي الذى مؤدى لفظا
 بناء على الامكان في الحاجة والمراد بالعلمية بالامكان علة للحاجة
 في نفس الامر ومبنى هذا الاستدلال على ان يكون التاد المذكورة
 من صفات العلة المستقلة لا تدخل الاعلى وذلك المعنى لم يثبت
 بعد بل نقول ثبت خلافه حيث استعمل القوم في مطلق الترتيب
 سواء كان ترتيب معلول على علمه المستقلة وعلى الجزء الاخر
 منها بل استعملوا في مطلق الترتيب معلول العلة او جزءه كترتيب
 التفصيل للاجمال وقال الفاضل المذكور في بحث السرى من الشرح
 المذكور ان حركة اليد ليس علة تامة بل كلة المفتاح في صورة توفيقها
 على اليد وعلى الفضلات وعلى المفتاح وغيره ومنه القول
 منه اعتراف بان الترتيب العقلي الذى هو مؤدى لفظ الفاعلين
 حركة اليد وحركة المفتاح لا بد على تمام المرتب ثم ان كون الحكم بان
 احد المتبوعين لا يرجح الا بمرزوح ضروريا لا حاجة اليه في
 هذا المقام بل يكفي كون الحكم المذكور صحيحا مطابقا للواقع ولا بد منه
 حتى لا ينافى في حكم العقل بترتيب الاحتياج الى المرزوح على ما فيمكن
 من معنى الامكان بان حكم لا عبرة فيه والفاضل القوشى اشار
 في التجريد الى دليل على ان الحدوث وجوده ليس بعلة للحاجة
 بقوله ويتصور ان الذى وجود الحادث فلا يبطلها وكان صحة
 ان يقدر وقد تصور حدوثه الى حدوث الممكن ولا يطلها اى

لا ينبغي ان يثبت

ان لا يطلب العلم فان الكلام في نفي علية حدوث الموجد لا في نفي علية وجود الموجد الى ذلك فلا يتغير الدليل المذكور حدوث الموجد فلا يثبت لنا العلم بافتقاره الى الغير وهذا عند تصور ما هو وانه وحدها عن امكانه ولو كان الحدوث وحده علته لما جبه لا تخلف العلم بها عن العلم به الا اننا فضل المذكور مطلب العلة عن الجزم بالحاجة اليها وبعد طلبها بالعلم عن عدم الجزم بها ولا يذهب عليك ان معنى هذا القول على ان العلم بالعلم التامة يستلزم العلم بالمعلوم وهذا المعنى غير معين في موضع والسبب في نفسه كيف الفعل يجوز ان يكون جهة العلية او كونه مستقلة في ظاهر فلا يجزم بمجرد العلم بنبوتها بالثبوت وسأله في تحقيق المعنى معلو لها تمت

الحمد لله الثابت وجوده بالبنات الباصرة والصلوة على محمد المصطفى صدق دعوتكم بالمعجزة ات القاسمة وبعد هذا رسالة معجزة في تحقيق المعجزة وبيان وجه دلالتها على صدق من يدعي النبوة فحقول ومن التوفيق الكلام هنا في مواضع في بيان اصل لفظها وفي بيان ركنها وفي شرحها وفي بيان وجه دلالتها على الصدق اما الاول فالمعجزة مأخوذة من المعجزة بمعنى الضعف المقابل للقوة قال الانبهرى في التهذيب ومعنى الالهي ز الفوت والسبق يقال المعجزة في فلان اي فاتي قال الليث المعجزة في فلان او المعجزة عن طلبه وادراكه انتهى فالعجزة وصف المتحدى السند الى ما يتحدى به بما زامن قبيل السناد والشيء الى سببه ثم جعل اسما للامر المجهود الآتي بيانه فالقاء للنقل من الوصفية الى الاسمية كما



كما في الحقيقة وقيل للمبالغة كما في العلامة والاستقارة فيه كما توهمه الفاضل التفتازاني حيث قال في شرحه للمقاصد المعجزة مأخوذة من المعجزة المقابل للقوة وصيغة الالهي ز ثبات المعجزة المستوية لظواهره وليس فيه تجوز أو كونه امام الحسين وبينه بقوله هو السند الى المعجزة في عدم القدرة كما يجهل في عدم العلم وسوفى الحقيقة ضد القدرة واما ان في فهو ما يعجز التكرين لمن يدعي النبوة فعلا كان كسب القوم ومنعوا غيره عن الفعل فان افعال المعجزة كما يكون باتيان غير المعتاد كذلك يكون بمعنى منع الغير عن المعتاد كما اذا قال من يدعي النبوة في مقام التحدي انا اضع يدي على راسي وانتم لا تقدر عليه ففعل وبمعجز واحد اذا كان ذلك الفعل عند صدور الانفعال الاختيارية عنه بان يكون كسبه وارا دة فيه مدخل كما في المثال الاول فان اشتقاق المعجزة كان باسارته عليه السلام كان كسبه وارا دة فيه مدخل او ظاهر على يده من غير صدور عنه بان لا يكون كسبه وارا دة فيه مدخل كالقرآن العظيم والقرآن الحكيم فانه معجز على يد نبينا آدم ولا دخل فيه لارا دة وكسبه وانما قلنا هذا اذا كان ذلك الفعل عنه لان القسم المنفي من المعجزة لا يخلو من هذا القسم فان منع المنكر عن وضع يده على راسه مثلاً من جهة السبب عدم خلق القدرة عليه فلا يستبعد لامدعي النبوة لا بالصدور عنه ولا بالظهور على يده وذلك ظاهر له نسبة اليه من حيث انه ظهر على دفع دعواه مؤمناً بتجديده وبهذا التفصيل يتبين ما في قول الفاضل التفتازاني في شرحه للمعجزة وما في امره بل كان

في شرح العقائد

العادات على يد مدعي النبوة عند تعدي تحدي المنكرين على وجه الحجج
المنكرين عن الاتيان بمثلها من القصور على معرفة ان قيد الظهور
على يد مدعي النبوة لا يوجد في القسم الخفي وايضا الحجج فيه انما هو
المنع لا ما يحجز المنكرين عن الاتيان بمثلها في امر عادي غير فارق
للعادة فقوله بخلاف العادات يأتى عن ذكر التعريف المذكور على الفعل
الصاوي وعن مدعي النبوة في القسم المذكور وقوله عن الاتيان بمثلها
يأتى عن صدقه على المنع الظاهر عقيب تحديه فعلى التعريف
المذكور يلزم ان لا توجد الحجج في الصورة المذكورة وانما هي
وما في قوله في شره كذا صدق الحجج في العرف امر فارق للعادة
مغرون بالتعدي مع عدم المعارضة وانما قال امر ليتناول الفعل
كان في ركا ومن بين الاصابع وعدم كعدم اوراق النار ومن اقتصر
على الفعل جعل الحجج منها كون النار بدو او سلا أو بقاء الجسم
على ما كان عليه من غير احتراق ايضا من القصور لان بعض مبني
توجيها من الاقتضا المذكور الفعول عن القسم الخفي للحجج كما عرفت
ان مرجعه الى عدم خلق القدرة فلا فعل اصلا في الصورة المذكورة
قال صاحب المواقف ولا فعل لله ثم قال عدم خلق القدرة ليسه فعلا
ومن جعل الشر وجوديا صدقه ولا خفي ما في جعل الشر ان يترك خلق
القدرة وجوديا من التعسف والعناية الى قصد ما يشاء راجع الفاضل
حيث قال بناء على انه الكف بناء على ضعف ظاهره لان الكف انما يوجد
ان لو كان المنع على معناه الاعتبار الى الغم وقد عرفت انه غير مقصود
ولهذا قال بعضهم في الصفة التي دسب اليه في وجه الايجاز بعدم بناء القدرة

على ما تعف عليه باذنه ثم وقال الآدمي في ابي الافكار ان الحجج ان
كان عدمها كما هو اصل شيئا فالجرح منها يعني في الصورة السالف ذكرها
عدم خلق القدرة فلا يكون فعلا وان كان وجوديا كما دسب اليه بعض
اصحابنا فالجرح في سوء خلق الحجج فيهم فيكون فعلا والحق ما ذكره وجه الايجاز
لا الحجج في نفسه واذا تحققت ان معنى الحجج يعتبر في حقيقة الحجج فقد
عرفت ان صاحب المواقف والنسارح الفاضل لم يصيبا في قولها
ومى الى حقيقة الحجج بحسب الاصطلاح عندنا عبارة عما قصد به
اظهار صدق من ادعى انه رسول الله حيث استغنا فيه التحجج عن معناه
الاصطلاحى ثم ان القصور انما ر صدق من مدعي النبوة وقد بين في
موضع ان النبي محمد اعلم من الرسول فالوجه ان يذكر النبي بدل الرسول
واما الثالث فاعلم ان شرايط الحجج على نوعين احدهما لا بد منه في تحقق
ركونها والثاني لا بد منه في دلالتها على صدق من يدعي النبوة واما الاول
فهو ان يكون امر فارقا للعادة او لا يجازي دونه وذلك في الشرع والاضطرار
تصدي لبيانه فقال في شره المواقف فان الحجج تنزل من الله منزلة
التصديق بالقول كما سيأتى وما لا يكون فارقا للعادة بل معناه كطلوع
الشمس في كل يوم وبدوا لا يجرى في كل ربيع فانه لا يدل على الصدق لمساواة
غيره اياه في ذلك حتى الكفر اب في دعوى النبوة ولم يصيب في ذلك
البيان لان الصدق من الله تعالى كاف في التنزل المذكور فارقا في ذلك
الصاوي للعادة او لم يكن فارقا لها وقد اعترف به نفسه حيث قال في الحجج
عندنا ما يقصد به تصديق مدعي الرسالة وان لم يكن فارقا للعادة ثم ان ما ذكره
بقوله وما لا يكون فارقا للعادة بل معناه الى اخره انما يدل على انه لا بد

من ذلك الشرط في دلالة المعجزة على صدق مدعى النبوة لا على انه لا بد
في تحقق المعجزة زبها والكلام فيه فانه قد اورد وما نقل عنه في شرح قول
صاحب المواقف اذ لا يعجز عنه في ذلك والخطا الخطا بين نوعي الشرط
وعدم الفرق بينهما بل لم يصيب في التصدي للبيان كما عرفت ان المبين
اظهر من ذلك البيان وانعزرا معارضة اعني معارضة مدعى النبوة
فهو في الحقيقة معنى المعجزة المعبر في ركن المعجزة فلا وجه لعدده من الشرط
وصاحب المواقف مع اعترافه بما ذكر حيث قال فان ذلك حقيقة الالهي
لم يصيب في عده من جملة الشرايط ثم ان في اعتبارها شرطا غني عن انه
بان يكون امرا خارجا للقاعدة لا مستلزما لايه لزوما يتينا فلا وجه لعدده من الشرط
شرطا على حدة كما فعله ذلك الفاضل ومن حذى حذوه وانما قلنا ان
معارضة مدعى النبوة آخر لا معنى لرجوع الضمير الى الامر الى رتبة لعدم استلزام
القسم الخفي وهذا ظاهر وان خفي على الفاضل المذكور حيث قال الثالث
ان يتعذر معارضة مدعى المعجزة على ما دل عليه سياق كلامه
والثاني في فحواه ان يكون ظاهرا على وفق دعوى من تحدى به حتى يكون
تصديقا قطعا من انه لا نازلا من لمة التصديق القوي فلو قال معجزتي
ان احصي ميتا كانا في بخارق آخر كشق الحبل لم يدل على صدقه ومنه
ان لا يكون مكذبا فلو قال معجزتي ان يسطق هذا القبر فقال انه كاذب
لم يعلم به صدق بل اورد انكار المنكرين وقوى اعتقاده بكذبه والفاضل
المتفاز اني اقدم فرقة بين الشرطين خلط الكلام في احدهما في الكلام
في الآخرة فلو لم يصح في شره المتكلم صدق من فقد المواقفة المذكورة
اي لا بد منه احرازها اذ قال معجزتي نطق هذا الجسد فسطق بانه

نه معجز كذاب وتبعه من تبعه العجيب ومنه ان يكون ظاهرا على يده وامر او من
ظهوره على يده ان يكون كسبه او اوردته مدخل فيه فمثل طلوع الشمس
على الوجه المعتاد خارج بهذا القيد فلا حاجة الى الاصرار عنه الى قيد الى راق
كما زعمه الشريف الفاضل على ما تقدم بيانه قال صاحب المواقف وشرط
تقدم يعني في الامر المعجز ان يكون مقدورا للنبى وليس بشئ لا انه قد رتب
مع عدم قدرة غيره عادة معجزة ولا ضافة في انه حلل المقدورية على
كسبه لا ضلحا كما تقدم من ان كونه من الله تعالى خلقا حتى يتحقق التصديق
الفعلية منه في اول الشرايط فالشريف الفاضل لم يصيب في حمله المقدورية
المذكورة على المقدورية خلقا حيث قال في شره اذ لو كان مقدورا له
كصعوده الى السماوات ومشييه على الهواء لم يكن نازلا من لمة التصديق
من الله تعالى لا يطابق الشرع المذكور في شره لم يصيب في زعمه ان الصعود
والخشي المذكور مقدوران للمساعد والمكاشي خلقا ذلك ان يقول لعل من
اعتبر الشرط المذكور من المعجزة القائلين بان افعال العباد في مخلوقة
اهم وانما شرط تحقيق المعنى الالهي على صدق مدعى النبوة لا تحقيق المعنى
الالهي انما زاد الذي قصده صاحب المواقف مردود والتعليل الذي
ذكره السيد في الفاضل غير منطبق على المعلق ومع ذلك لم يصيب
فيه لانه ذكره في حدود الشرع لا يخرج للمصنف فاما من ان لا يكون متقدرا
على الدعوى لان التصديق قبل الدعوى لا يقبل وامر او التقدم في الظهور
حتى اذا ظهر عقيب الدعوى تحصل الدلالة على الصدق وان احتمل ان يكون
خلقة قبل الدعوى فان هذا الاحتمال لا يضر ما لم يعلم وقوله فان قال
هذا المستدرك فيه كذا وكذا وقد علم خلقه واستمر بين ايدينا من خلقه

الى فتحة فان ظهر كما قال كان معجرا وان كان كما باز خلقة فيه قبل التحدى وصاحب
 المواقف زعم ان الشرط القطع بعدم الخلق قبل الدعوى فقال ان المعجز في الخلق
 المذكور اخبره عن الغيب ولم يدرك ان الصالح لا يكون معجرا الا خبره عن الغيب
 عن التفتيش واما الغيب عن الجبر فانما لا يصلح معجرا الاحتمال
 ان يكون باعلام الجبر ثم ان الاصل المذكور قائم في الاخبار ايضا وهذا
 ما ذكره بقوله واحتمال ان العلم بالغيب خلق فيه قبل التحدى بناء على جواز
 اظهار المعجز على يد الكاذب وبسبب ان العلم لم يصب في رتبة انه بناء على ما ذكره
 لان تحقق المعجزة في الاحتمال المذكور اول المسئلة فان من شرط القطع بعدم
 الخلق قبل الدعوى يلزم ان يقول لا يتحقق المعجزة في الصورة المذكورة و
 لا يقر بانها تبين ان وجه التمسك ما ذكره من الاحتمال ما اشرنا اليه آنفا
 لا ما سبق اليه ومن الشريف الفاضل حيث قال في سره فيكون متقدما على
 الدعوى مع كونه معجرا من توقف الابرار على تحقق المعجزة فيها فقد برهانه
 الالهي الى الرضا وقال صاحب المواقف فان قيل ما تقول في كلام عيسى
 ع في انكلموتسا قطا الرطب الجني من النخلة اليابسة اراد الاستفسار
 عن دينك الخارقين والاستكشاف عن حقيقة الحال فيها على موجب الاشارة
 المذكورة انما اتى باداة التفرغ في صدر كلامه لا النقص والابطال كما سبق
 الى ومن الشريف الفاضل حيث قال في سره ما ذكرتموه من امتناع تقدم المعجز
 على الدعوى يفضي الى ابطال كثير من المعجزات انما نقلت عن الانبياء عليهم السلام
 واليه الاشارة بقوله في قوله تعالى انما هو الاشارة الى انما نقلت عن الانبياء عليهم السلام
 من النبي اليه اليابسة على من يرمي على ما نطق به نص القرآن لا على عيسى ع ثم قال
 في جواب ما ذكرتموه من انكم احوار قسما مني وظهر على الاوليات وجازي

كذا
 انما هو الاشارة الى انما نقلت عن الانبياء عليهم السلام

انما هو الاشارة الى انما نقلت عن الانبياء عليهم السلام

والانبيا قبل نبوتهم لا يقصرون عن درجة الاوليات وقد قال تعالى ان عيسى
 كان يتلقى صباه كقوله تعالى وجعلني نبيا ولا يمنع من القادر انما يتلقى
 في الطفولة ما هو شرط النبوة من كمال العقل وغيره ولا يخفى بعده مع انه لم يتكلم
 بعد هذه الكلمة بنيت شفاعة الى آتانه ولم تظهر الدعوة بعد ان تكلم بها الى ان يكامل
 فيه شرائطها واما قوله وجعلني نبيا فهو قول النبي عليه السلام كنت نبيا
 وادم بين الماء والطين يعني في التعيين القبول والاصولية بالفعل فعني
 القول الحكيم عن عيسى ع انه تو جعني املا مستقاة النبوة واما في المهد
 ومعنى قول نبينا صلى الله عليه وسلم كنت مستقاة النبوة قبل خلق آدم
 ع ومما الاستعداد كان له وجه الشرف قبل خلق بدنه اللطيف هذا
 هو الوجه لما ذكره الشارح الفاضل بقوله في انه تعبير عن المتحقق فيما يستقبل
 بلطف القاضى فانه وهم لا ينبغي ان لا يذهب اليه فهم لانه يجوز ان لا يقتصر
 من الكلام المتعالي للمقام كما لا يخفى على ذوي الافهام بغير ممانعة ووسو
 ان عيسى ع تكلم بعد الكلمة المذكورة بالحكمة على ما نطق به نص القرآن
 حيث قال ته حكاية عنه قال اي عبد الله اتاني الكتاب وجعلني نبيا
 وجعلني مباركا اينما كنت واهما في بالصلوة والزكوة ما دمت
 حيا وبرا بوالدي ولم يجعلني جبارا شقيا والسلام على يوم ولدت
 ويوم اموت ويوم ابعث حيا فلا وجه لقول صاحب المواقف مع انه
 لم يتكلم بعد هذه الكلمة بنيت شفاعة الى آتانه اللهم الا ان يكون مراده
 من الكلمة مجموع تلك الخطبة واما انما نقلت عن اي تأخر ظهور المعجزة
 عن الدعوى فان كان بناء على ما يسيرون فيها من بلاطاف فيه وفي
 وجه دلالة وان كان زمانا اكثر مثل ان يقول معجرا ان يكون كذا

انما هو الاشارة الى انما نقلت عن الانبياء عليهم السلام

بعد شجر فكان في يده ايضا بلا خلاف فيه دون وجه دلالة فانهم
 اختلفوا اهل فيه فقليل اجابوا عن الغيب قبل وقوعه فيكون
 اصل المجزوء وان كان ظهوره مع امتاخر اذ قيل كونه فيكون اصل
 المجزوء ايضا متأخرا من احوال الوجه في تحرير الكلام في هذا المقام واما
 على اعتبار صدور المجزوء دون ظهوره كما وقع في المواقف فيرد
 عليه انه بعد ما فرض تأخره صدور ابنه ما كان كغيره عن الدعوى لا يبقى
 مسامحة لان يقال هو اجاب عن الغيب فيكون المجزوء مقارنا ومنه ان يكون
 فعلا له ثم او ما يقدم مقامه من المنع وهذا لان التصديق من الله ثم
 يحصل بحاليس من قبله قال الامدي في ابكار الافكار فان قيل شرط
 المجزوء ان يكون خاصا بالمجزوءة غير عام لها واخيره واذ كانت جميع
 الافعال من فعل الله ثم سواء كانت مجزوءة او لم يكن فلا معنى لاعتد ذلك
 من شرائط المجزوءة قلنا عموم الوصف لا يخرج عن ان يكون شرطافي
 غيره اذ كان ذلك الغير متوقفا عليه وانما يستغنى اخذ عموم الفعل
 شرطافي المجزوءة ان لو كان شرطافي بمعنى كونه مميزا عن غيره كما هو ظاهر
 وليس كذلك بل ذلك شرط بمعنى توقف المجزوءة عليه وتميزه عن غيره
 بجملة ما ذكرناه من الشرودا ما بيان وجه دلالة على صدق من
 يدعي النبوة اعني دلالة المجزوءة وهي الخارق المتعذر بالشرايط
 المذكورة فنقول انها عادية قدر كعادة الله تو بخلق العلم بالصدق
 عقيب ظهورها فان الظاهر المجزوءة على يد الكاذب وان كان يمكن
 عقلا فاعلم انتفاؤه عادية كسائر العادات وهذا البيان صريح
 في ان عدم كونه دلالة عقلية تجوز العقل ظهورها على يد الكاذب

بلا وقوع تخلف الصدق عنها في الكاذب كما توهمه الشريف الفاضل
 حيث قال في سره للمواقف فلا يكون دلالة عقلية لتخلف الصدق منه
 في الكاذب والفرق بين المعنيين وعدم استمرار الاول الثاني واضح
 قلنا اعني دلالة المجزوءة اذ مع ظهور المراد من سياق الكلام لانه ضرورة
 الاقدام ومضلة الافهام حتى زل فيه قدم من لم يعب عال في التحقيق
 ويدخل في التدقيق اعني الشريف الفاضل حيث قال في سره للمواقف
 ومنه الدلالة ليست دلالة عقلية محضة كدلالة العقل على وجود
 الفاعل ودلالة الحكامه واتقانها على كونه عالما بما صدر عنه فان الادلة
 العقلية ترتبط بنفسها بمدلولاتها ولا يجوز تعذيبها بغير دلالة عليها
 وليست المجزوءة كذلك فان خوارق العادات كالنفاذ السموات والارض
 الكواكب وما تدرك بالحواس يقع عند تعرف الدنيا وقيام الساعات ولا
 ارسال في ذلك الوقت وكذلك تظهر الامارات على ايدي الاولياء
 من غير دلالة على صدق مدعى النبوة ولا دلالة سمعية لتوقفها على
 صدق النبي عزم فيدور بين دلالة عادية الى سائر كلامه فان
 مساق كلامه على الزموم عن اعتبار الشرايط المذكورة في المجزوءة
 او القول عن ان الكلام فيها لا في مطلق الخارق للعادة ثم ان
 النظر من قوله ولا دلالة سمعية ان يكون كدلالة السمعية قسم آخر
 غير الدلالة العقلية والدلالة العادية وسواء لا ينبغي ان يذهب اليه وهم
 عاقله فضلا عن مثل ذلك الفاضل وقال صاحب المواقف في بيان
 ما قدمناه من الدلالة العادية لان من قال ان النبي ثم تنق الجبل
 فاوقفه على رؤسهم وقال ان كذبتموني وقع عليكم وان صدقتموني

بلا وقوع تخلف
 الصدق عنها في
 الكاذب كما توهمه
 الشريف الفاضل

المقدمة لوليت والصلوة على نبيه فهذه رسالة في تحقيق وضع كاد
وتوضيح طريق الاستعمال فنقول وبالله التوفيق ان كل في اصل الوضع
بمعنى قرب الا ان تعدية قرب بعين ومن متعديته به وبها والاختلاف
في التعدية لا ينافي الاتحاد في المعنى لانها من خواص اللفظ نص على
ذلك الرض حيث قال لا فرق بين عرفت وعلمت من حيث المعنى الا ان
عرف لا تنصب جزئي الاسمية كما ينصب علم لا فرق معنوي بينهما بل هو
موال الى اختيار العرب فانهم قد يخصون احد المتين في المعنى
بحكم اللفظي دون الآخر والعجب انه قد رتب هذا الاصل في موضعه وغفل
عنه فلما حيث قال معنى كاد في هذا الوضع قرب ولا يستعمل على
اصل الوضع فلا يقال كاد زيد عن الفعل ومعنى او شك في الاصل
اسرع ويستعمل على الاصل فيقال او شك فلان في السير فان قوله
ولا يستعمل على اصل الوضع صريح في ان مقتضى الاتي وفي المعنى
عدم الاختلاف في التعدية ثم انه لم يصيب في زعمه ان الاصل في اسرع
ان تقوى بقى لان الصحيح انها في الاصل متعديته نقى عليه في الصحاح
حيث قال واسرع في السير وهو في الاصل متعدي وقال في موضع آخر
وقد او شك فلان يوشك ايشا كما اسرع السير اعلم ان الغالب في
ضرب عسي الاقر ان بان لانها من افعال التجرى وكان القياس وجوب
اقر ان ضرب بان حتى ذهب جمهور البصريين الى ان تجر يدعا من ان خاص
بالشعر كقول مدية ابن هشوم القدرى عسي اكرب الذي لم يست
فيه يكون وراؤه خرج قريب فيكون ضرب عسي وسو بحر ومن ان وكاد
بالعكس يعني الغالب في ضرب التجريد من ان لانها تدل على شدة مقاربة

وهذا

دع

به الفعل فلم يناسب ضرب ما ان يقترن بان وانما يقترن تليلا نظرا الى اصلها
ومن التعليل قوله عوم كاد الفقر ان يكون كفا وقوله عريضة ما كدت ان
اصل العريضة حتى كادت الشمس ان تغرب وقوله انس رضى فاكذنا ان تصل
الى منازلنا وقوله جيبه به مطي رضى كاد قبل ان يطير وقوله عبد الله بن عمر
ونم وفع رأسه فلم يكدر ان يسجد ثم سجد فلم يكدر ان يرفع رأسه ومن التعليل
قوله الشاعر لم يمت قبول السلم منا فكذلك لدى الحرب ان تقف السيوف
عن الصلوة وليس ذلك لضعف ورقة لتمكنه من ان يقول لدى الحرب مغبون
السيوف عن القتال وعلى وفق ما قد رناه صرح في الحرب في ذكره الفواهي
حيث قال ويضامى لفظه يوشك لفظ كاد في جواز ايراد بعد ما
والقائما معهما الا ان المنطوق به في القرآن والمنقول عن فضي اول
البيان ايقاع ان بعد عسي والقاء ما بعد كاد والعللة فيه ان كاد وضعت
لمقاربة الفعل ولذا قالوا كاد النقام ليطير لوجود جر من الطير ان فيه
وان وضعت لتدل على تراخي الفعل وتوقعه في زمان المستقبل
واذا وقعت بعد كاد نافت معناه كالدال على اقتران الفعل وفصل
في الكلام ضرب من التناقض وليس كذلك عسي لانها وضعت للتوقع
الذي يدل وضع ان على مثله فتوقع ان يعجزا فيفيد تأكيد المعنى ويبيده
فصل تحقيق وقدة قد خلقت العرب بعده امثالا في كاد الغيب ان
في مجموعها فقالوا كاد العروسي يكون ملكا وكاد الكسوف يكون ركبنا
وكاد الحرب يكون عبدا وكاد الفقر يكون كفا وكاد البيان يكون سحرا
وكاد النقام يكون طيرا وكاد البخل يكون كلبا وكاد السبي الخلق يكون
سبي الا انه لم يصيب في قوله فاذا وقعت بعد كاد الى قوله ضرب من التناقض

لان موجب ما ذكره عدم جواز ايراد ذلك بعد كما قد مر في عنوان
مقالة يجوز فيه في كلامه تدافع واذا تحققت ان ايرادنا بعد
كله صحيح وانه واقع في الكلام الصحيح فقد عرفت ان الامام الميرزوي
لم يصيب في زعمه عن صحة ذلك حيث قال في شرح قول الحاشية انما فحيت
ثم قامت قوة تحت فلما تولدت كادت النفس تنزع متى كان موضوع
لشأن رقة الفعل ومثلاً فتمت ولهذا وجب ان لا يكون معه ان تقول كاد
يفعل ولا يجوز ان كاد ان يفعل الثاني الشعر ثم قال لا يستعمل كاد مع ان
كذلك قد يستعمل عسى بدوياً ولهذا قال صدر الافاضل في ضام السقوف
اجرى لعل حيث ادخل على خبره ان المصدرية مجرى عسى كما يجر عسى
مجرى لعل وهذا على طريق الكفاية واعلم انه قد اشتهر فيما بينهم ان
كاد انبأ بانتي ونفيها اثبات فاذا قيل كاد يفعل فعنه انه لم يفعل واذا
قيل لم يكمل يفعل فعنه انه فعله وهذا ما اراده المعرفي حيث قال
لفظ الخوف من العاصم من لفظ جرت في لسان جرهم ونحوه اذا استعملت
في صورة الخيانت قامت مقام الجود قال الجوزي ان كاد وضعف
لمقاربة الشيء فيل او لم يفعل فمجردة تنبي عن نفي الفعل ومعتدلة
بالجحد تنبي عن وقوع الفعل انتهى وهذا هو السبب لاعتراضه
شبهة على ذي الرمة وتغيير ذي الرمة شعره وتفصيله على ما روى
عن عتبة انه قدم ذو الرمة الكوفة فوقف بينه الناس بالكناس
قصيدة الجارية فلما انتهى الى البيت اذا غير الثاني المجنون لم يكمل
رئيس الهدى عن صبيته مية يبر في ناداه ابن شبرمه بابا غيلان
اراه قد يبر في قال الرزوي فسنق بناتمة وجعل يتأخر بها ويكفر ثم قال اذا

في نسخة

في نسخة

اذا غير الثاني المجنون كما جدر رئيس الهدى من صبيته مية يبر
فلما انصرفت صدرت ان قال الخطاء ابن شبرمه حين انكر على ذي الرمة
ما انكر واخطأ ذو الرمة حين غير شعره لقول ابن شبرمه انما هذا القول
الذي هو خطأ بعضنا فوق بعض اذا خرج يده لم يكمل يبر يا وانما سوي را
ولم يكمل انتهى الى ما ذكره الشيخ عبد القاسم حيث قال في دليل الابحار
ان سبب الشبهة في انه قد جرى في العرف ان يقال ما كاد يفعل ولم يكمل
يفعل في فعل قد فعل على معنى انه لم يفعل الا بعد الجهد والكد وبعد ان
كاد بعيدا في الظن ان يفعل كقولك تو فذ كجوا وما كادوا يفعلون فلما كان
يجي النفي في كاد على هذا السبيل توهم ابن شبرمه انه اذا قال لم يكمل رئيس
الهدى من صبيته مية يبر فقوله نعم ان الهدى قد يبر في ودفع لذو الرمة
مثل هذا الظن وليس الامر كما لذي ظنا فان الذي يقتضيه اللفظ اذا قيل
لم يكمل يفعل وما كاد يفعل ان يكون المراد ان الفعل لم يكن من اصله ولا
تأرب ان يكون وما ظن ان يكون وكيف بالشك في ذلك وهذا مما يوافق
ما ذكره ابو عتبة وعليه قول صاحب الكشاف في تفسير لم يكمل يبر يا
ومثله قول ذي الرمة اذا غير الثاني المجنون لم يكمل رئيس الهدى من صبيته
مية يبر في اي لم يبر من البراج فانه يبر في وقال صاحب الكشاف
فيه ما يبر على من زعم ان كاد نفيه واثباته ليس على سنن سائر الافعال
وان ما روى من تحطية ذي الرمة وتسليم الخطاء ثم تغييره الى لم يكن
ليس يثبت ونحن نقول اما رد الزعم المذكور فكم داما الدلالة على عدم
ثبوت تلك القصيدة وقد اثبتها الشيخ في دليل الابحار زعمنا موهن الخبيث
او يجوز ان يكون صاحب الكشاف في غفلته ان يتبين ذو الرمة بعد ذلك حال

في نسخة

صاحب الكشاف

ما حقه ابن تيمية فيثبت شعور على الاصل وهذا ينبغي ان يخطوا بالها ومثاله
لو صح تلك القصة وثبت تفسيره في الرتبة شعور كما استمر الشواهد المذكورة
على وجه لا يرتضيه قائله ولما جاز نسبة اليه كقولك والصداب ان حكم
كاد حكم ساير الالف في ان نفيها لا يوجب الاثبات واثباتها لا يوجب
النفي قال الشيخ في دلائل الاصل ز قد علم ان كاد موهوم لان
يدل على شدة قرب الفعل من الوقوع وعلى انه قد سارف الوجود
واذا كان كذلك كان مما لا ان يوجب نفيه وجود الفعل لانه يؤدى
الى ان يوجب نفي مقارنته الفعل الوجود وجوده وان يكون
توكل ما قارب ان يفعل مقتضيا على البت انه قد فعل واذا
قد ثبت ذلك فمن سبيلك ان تنظر في لم يكن المعنى على انه قد كانت
هناك صورة تقتضي ان لا يكون الفعل وحال لا يبعد مع ان يكون
ثم تغير الامر كالذي تراه في قوله توكل فذ كوي وما كادوا يفعلون
فليس الامر الا ان يلزم النفي وتجعل المعنى على انك توكل ان الفعل
لم يقارب ان يكون فضلا عن ان يكون فالمعنى اذا في بيت ذي
الرمية على ان الهوى من رسوخة في القلب وثبوت فيه وغلبة
على طباعه بحيث لا يتوهم عليه البراء وان ذلك لا يقارب ان يكون
فضلا عن ان يكون كما تقول اذا اسد المحبون وفرداني حبهم لم يقع له
نوم ولم يحز فني على بال انه يجوز على ما يشبه السكون وما بعد فترة
فضلا عن ان يوجد ذلك منى ناجية اليه وينبغي ان تعلم انهم قالوا
في التفسير لم يركبوا ولم يكذبوا فنفوا الرؤية ثم عطفوا لم يكذب عليه
ليعلموا ان ليس سبيل لم يكذب بهما سبيل ما كاد في قوله به وما كادوا

كادوا يفعلون في انه نفي معقب على اثبات وليس المعنى على ان
رؤية كانت من بعد ان كادت لا يكون وكلف المعنى على ان رؤيتها
لا تقارب ان تكون فضلا عن ان يكون ولو كانت لم يكن يكذب بوجوب
وجود الفعل كان هذا الكلام منهم مما لا جازيا بحري ان تقول لم يركبوا
وراء ما عرفة واهنا نكتة ومن ان لم يكذب في الآية والبيت واقع
في جواب كاد والمعنى اذا وقع في جواب الشرط على هذا السبيل
كان مستقبلا في المعنى فاذا قلت اذا خرجت لم اخرج كنت
قد نفيت خروجك فيما يستقبل واذا كان الامر كذلك استحال ان
يكون المعنى في البيت على ان الفعل قد كان لانه يؤدى لا اني يحج
بلم فعل ما ضيا صريحا في جواب الشرط فنقول اذا خرجت لم اخرج هو
وذلك يحج الى هذا كلامه وزعم ابن تيمية ان نفي كاد نفي اثباتا
البتة حيث قال في معنى اللبيب والصداب ان حكمها حكم ساير الالف
في ان نفيها نفي واثباتها ان معنى المقاربة ولا شك ان معنى كاد يفعل
قارب الفعل وان معنى ما كاد يفعل ما قارب الفعل فحيزه من نفي واثبات
اما اذا كانت منفية فواضح لانه اذا انتفت مقاربة الفعل انتفى
عقلا حصول ذلك الفعل ولا يخلو اذا اخرج يده لم يكذب به ولا هذا
كان المبلغ من ان يقال لم يركبوا لان ما لم يركبوا قد يقارب الرؤية وما اذا
كانت المقاربة مثبتة فلان الاخبار بقرب الشيء يقتضي عرفا
عدم حصوله والا لكان الاخبار بحصوله لا بمقاربة حصوله
اذ لا يخفى في العرف ان يقال لمن صلى قارب الصلوة وان كان
صلى حتى قارب الصلوة ولا فرق فيما ذكرناه بين كاد ويدا

فان اور وعلى ذلك وما كادوا يفعلون مع انهم قد فعلوا اذا المراه
 بالفعل الذبح وقد قال توفذ كونهما جوارب انه اجبا عن حاله
 في اول الامر فانهم كانوا اولاً بعد آثم من ذبحهما به ليل ما تلى من
 تعنتهم وتكرار سؤالاتهم وليس الامر كما زعمه فان من تكرار السابيد
 الافعال في ان نفيها لا يوجب الالبيات وان الالبيات لا يوجب النفي
 كما ذكرنا فيما سبق لاني ان نفيها البتة والالبيات لاني نفيها
 قد لا يكون نفيها الاستطاد وقال صاحب الكشف وقوله وما كادوا
 يفعلون استفهام لا استقصاء لهم والاستبطاء لهم وانهم لتطويلهم المخرط
 وكثرة الاستكشاف فمما كادوا وايد كونهما وما كادوا تنهت سؤالاتهم
 وما كادوا ينقطع خيطاً شرباً لهم فيها وتعمتهم وقد سبقه الشيخ الى
 سؤالاته على ما نقلناه عنه قبل هذا ولقد مر هذا الاعتبار
 المستبته الحال على كثير من الناطقين في القول المذكور منهم الامام
 البيضاوي حيث قال في تفسير قوله توفذ كادوا يفعلون لتطويلهم
 وكثرة مراجعاتهم او خوف الفضيحة في ظهور القتال او الغلاء
 غيرها ثم قال بعد الحكم بان الصريح ان كادوا يفعلون ولا ينافي
 قوله وما كادوا يفعلون قوله فذكو الاختلاف وقولها فانه لو لا غفوله
 عن المعنى المذكور لما توهم انهما فاق بين القولين المذكورين وما
 ارتكب في دفعها الى القول بانها بحسب اختلاف الوقوف بعد ان
 قال لتطويلهم وكثرة مراجعاتهم فان فيه على التحقيق المذكور
 ما يندفع به الوهم المذكور ثم انه لم يوجب في عطف قوله او خوف الفضيحة
 وكذا في عطف قوله او الغلاء منها لان كلامها من وما ذكره او لا من

وذكر في تفسيره

من التطويل وكثرة المراجعة لا معنى آخر يفارده وقد افسح عن هذا
 صاحب الكشف وقيل وما كادوا يفعلون الغلاء غنى وقيل خوف
 الفضيحة في ظهور القتال بقى بهما موضع بحث وهو ان غلاء غنى
 لا يكاد يصلح ان يكون غلة لتطويلهم وكثرة مراجعاتهم لان غلاء غنى
 انما حدثت من تأخيرهم وكثرة ما تم على ما افسح عنه النبي عزم حيث
 قال لواءه ضواء اذني بقره فذكروا كفتهم ولكن شدة دوافسدها
 عليهم والاستقصاء شوم واذا تحققت ان كاد يستعمل منفية لاني
 معنى النفي بل في معنى الاستبطاء فقد وقفت على زعم ابن هشام
 من الخطأ وانفتح عندك ان منشاء قوله اما اذا كانت منفية فواضح
 صفاً المعنى المذكور عنده وان التعليل الذي ذكره بقوله لانه اذا
 انتفت مقاربة الفعل انتفى عقلاً حصول ذلك الفعل غير تام لان
 مبناه على تعيين نفي المقاربة على تقدير استعجالها منفية وقد عرفت
 انه غير متعين في ثم ان قوله ودليله اذا خرج يده لم يكدر اياً منظور
 فيه لانه انما يصلح دليلاً على استعجالها منفية في نفي المقاربة لا على
 تعيين ذلك المعنى في اذ لا يلزم من ثبوت الاول ثبوت الثاني كما
 لا يخفى ذلك ان تقول انه لم يوجب في قوله اذ الم لا بالفعل الذبح
 ايضاً اذ ليس المراد من الفعل الذبح نفيه والاعمال وما كادوا
 يذبحون اذ لا نكته في في العذر عن الظاهر لا ما فيه من الالطاف
 اذ تقدير الكلام على ما ذكره وما كادوا يفعلون الذبح بل مقدمات
 الذبح فالمعنى والله اعلم وما كادوا يفعلون شيئاً من مقدمات الذبح
 ويتألف ذلك ما قصصه بايد كاد منفية من البالغة فكان حق

من كادوا يفعلون
 من كادوا يفعلون
 من كادوا يفعلون
 من كادوا يفعلون
 من كادوا يفعلون

ربنا

ربنا

ربنا

ان يقولوا ان المراه نفي فعل النسخ على ابلغ وجه واكد وقد اخص
 بما قررناه ان استعماله في منفية قد يكون للمبالغة في نفي
 الخبر كما في قوله لم يكذبوا بالزعم القاطن البين ان قوله لا
 يكاد ينفذ من هذا القبيل حيث قال ولا يكاد يقارب ان ينفذ
 فكيف ينفذ بل يقتضيه فيطول عذابه وليس كذلك لان قوله
 في موضع آخر وسقوا ما وحيما فقطع اعوامهم خرج في انه يدخل في
 جوفهم ولو بعد شدة فالجواب انه من القبيل الثاني الآتي ذكره
 قال النجاشي لا يكاد يستعمل فيما يقع وفيه لا يقع فيها وقع موغدا
 يعني قوله لا يكاد ينفذ وكما يقع مثل قوله لم يكذبوا وقد
 يكون للاستبطاء واذا واد ان الخبر لم يقع الا بعد الجهد وبعد ان كان
 بعيدا في الظن ان يقع كما في قوله لا يكاد يبين ان يبطل وفي المتكلم
 ولا يتكلم الا بعد الجهد والمنسقة كما به من الزمة وقوله لا يكاد دون
 يقتضون قولاً اي لا يقعون الا بعد بطء وبداية قوله قالوا يا ذا القرنين
 فان من لا يقع اصلاً لا يقدر على انما طيبة ولو بواسط الترجمان
 فما قيل في تفسيره ان قال مترجم لا يبطل الدلالة المذكورة بل يفرق
 حيث يكلف عن وجه بطئهم في ذلك قال صاحب الكواشي ولا يقعون
 الا بعد بطء وظاهر المفرد يقتضيه لان كما ومتى نفيها في وقوع واذا لم
 ينفذ لم يقع ولقد اصاب في تفسيره ولكنه اخطا في تحليله حيث ذهب
 من هيار في سابقه وبيتين وجه بطلانه وقول عبد الله ابن عمر
 في حديث صلوة الكسوف فقام رسول الله عليه السلام يصلي
 حتى لم يكذب ثم ركع فلم يكذب يرفع رأسه فلم يكذب ان يسجد ثم يسجد فلم يكذب ان

منه وجوز وجه

منه

ان يرفع رأسه والحديث بتمامه مذكور فيما آتاه الله من رسوله
 في شأنك النبي عليه السلام
 عم الرسالة

سبحان من انكففت دون اعالي جلالة اعلام اجلة العلماء وما
 تسنت مطلع اسرار جماله الاعيون اعيان الفضلاء وضبايا جوده
 مرتقى صعبا ينزل عن مدارج افهام المراجع العقلاء وما انشرب
 احد الى ان تونسي انوار كماله الا غسق الاربس عين فطانية
 البسائر اللام صل على رسوله محمد سيد الانام وعلى آله العظيم وحججه
 الكرام صلوة تغف دون ما نكيات الحرام ويتانق عن بلوغ آفاسها
 وادى سهام الا ودام ما جادت فوارج الانوار على آفاق الرياض
 رايحة وارضت فود الانوار على المياض غادية ورايحة منذ اوله
 وتر قلم رصف خيال شيمه بالغرب للذلال ونفث في عقد البراعة
 بالسم الحلال التي عصاه على بحير ديباجة الكلام وندباه
 في النمل على منوال مفتحي المقام وخاضت مدامه في مفتتح
 هذه العجالة بالورر المشورة في مدح كرم ملاء الجبال السماوات
 الآودة المشورة تشرق شمس السعادة من جبينه ويكويح بآ
 القدر في يمينه ركب في حليه الفضل سدابق تضع عند أقصى
 الطرف بداه وتنسم في مدارج الشرف شوايق تنزل الطرف عند
 مدارج شمس فضل بانح في الجود ذروة لا يصل احد شرفه ولا يشرف
 احد من الجح وقصوره الا غسق الجلال طرفه لم يبق في طيفه الا مكان
 فضيلة الامم ما كلفا ولم يوجد في خطه المعارف طريقه الا سواد

تعليقات في مسائل



سالكها على انه عظم الله شأنه مرجع ارباب العلم واساتذتهم ومنزني
تقاد الفضل و... بزلتهم ولذا قدمت الى حضرة في هذا الزمان
رسالة بين جملتها في الاسم والشان وقد كان قد اعطاني
على هذا الداعي ما حشنته من الحائيل وابتليت نفسي في حلها ولم يجد
جدي برهان فاجبت الآن عرضها على ذلك الجنب مؤثر الايجار
ونكبا عن الاطباب وان روي بفضله ما في هذه الاوراق فوجد
او مرصبا بالوفاق وان زينة نافذة طبعه القديم فلا غرو وفوق
كل ان علم عليه عليهم والنور دار دناه من الكلمات في ضمن عدة
تعليقات ومن اسم الامام الصدوق والاصواب ومنه المبداء واليه
الحاجب التعليقة الاولى بنى الامام بازرعي من امتناع الاكتساب في التصورات
على ان المطلوب وان كان معلوما فطلبه محال وكذا ان كان مجهولا
اما الاول فلا امتناع تحصيله واما الثاني فلا امتناع التوقفه نحوه
وما يخطر ببال من احتمال القسم الثالث اعني كونه معلوما من وجه
ويجوز من وجه آخر فارجع ذينك الوجهين الى القسمين الاولين
عز زينة نافذة العلوم العلامة الطوسي بان المطلوب هو القسم
الثالث وهو الامر الذي الوجهان اي الجوهلية بالذات والمعلومية
بواسطة العلم بالوجه وذلك ليس راجعا الى الاولين اقول عالم يعلم
الامام العلم بالشيء بسبب الوجه لم يجد قسما غير الوجه المعلوم والمطلوب
ولا احد في اننا قد اكد ذلك اثبت قسما ثالثا وهو اثبات المعلومية
للاوجه المعلوم فقط بل المطلوب المجهول بسببه يحصل للمطلوب
وهو ان الجوهلية ذاته ومعلومية بسبب الوجه المعلوم ومنهم من

من ظن امتناع الحلاق الوجه على ذات المطلوب بل ظن اطلاقه
على الامر العارض فقط حيث اثبت اننا قد امر الله وجهان
ظن انه اثبت وراى الوجهين امرانا لما هو المطلوب فاعترفت
عليه انه ارتكب الى ما لا حاجة اليه لكنه ليس كذلك بل اراد بالوجه
المجهول ذات المطلوب وبالوجه المعلوم ما يعلم بالذات بسببه كما
يعلم بالذات حقيقة آتفا وحاصله ان الامام اثبت قسمين هاتين
على الوجهين ونفى القسم الثالث وانما قد اثبت القسم الثالث كمن
اعتبر صدقه على احد الوجهين المذكورين لا على الامر الثالث كما
تقدم ومنهم من غفل عن هذا الوجه الوجهية فاعتذر عن لزوم اثبات
الامر الثالث وراى الوجهين بانه اوردوا الزام الامام حيث
اثبت الامر الثالث بالامر الجلي وتقاوه منها ولا يخفى ان هذا القدر
الشد من الجزم اذ الامام اعتبر العلم الجلي قسما ثالثا صادقا على المجهول
وهو العلم به من جهة معلوم معايد له لانه اذا ثبت امرانا وسماه
على جلي فظهر لك ان الزام الامام في اثبات القسم الثالث الصادق
على الامرين لا في اثبات الامر الثالث كما توهمه المعتذر المذكور
التعليقة الثانية فيما استصعبه الامام الرازي في امتناع التحديد من
ان التعريف ان كان بالاجزاء او جليفا يلزم تعريف الشيء بنفسه واجاب
عنه العلامة الطوسي في النقد بان الجزم مقدم على الكل بالطبع والكل
لما اخذ بالاجتماع اكمل المتأخر عن الكل التفصيلي يمتنع ان يكون
نفسه وحاصله ان الاجزاء فردى بشرط لا شيء التي هي مرتبة الامور
المعلومة متقدمة على المجموع المتأخر بشرط شيء الذي هو مرتبة

الامور المرتبة المذكورة في قولهم ترتيب امور معلومة للتأدي
 الى مجهول واعترض عليه صاحب الكواشف بان المراتبة لو كانت
 غير الاجزاء او انما هي فليكون جميعا او دونها فلا يكون اجزاء ولا يلزم
 من تقدم كل تقدم الكل على نفسه وان اراد الاجزاء انما هي لم يكن
 جميعا ولا كافية في معرفة كنه الكمية اقول مدار الاعتراض على مني العلم
 الاجمالى لكن لا يخفى عليك ان العلم بالاجزاء اولى رتبة يتعلق بكل جزء بمعرفة
 منها فردى غير مجتمعة بل مع التمدد على عدها وهذا هو المتقدم
 بالطبع على المراتبة تقدم البسيط على المركب وتارة يتعلق بكل
 منها مجتمعة في الذهن متصلة في التصور وهذا هو الكل الافرادى
 والعلم التفصيلى وتارة يتصور مجتمعة في الذهن والتصور
 بان يرتبط بعضها مع بعض وهذا هو الكل المجموعى والعلم الاجمالى
 والفرق بين الاخيرين بالاجمال والتفصيل اذا تقرر هذا فنقول
 نعم ان المراتبة غير الاجزاء اولا مفصلة ويحصل منها كنه بزيادة الجزء
 بل بزيادة الاعتبار اعنى العلم الاجمالى فلا يلزم ان لا يكون جميع الاجزاء
 وايضا اللازم من تقدم كل جزء فردى تقدم الكل تفصيلا على الكل
 اجمالا وليس هذا في شئ من تقدم الشئ اعلى من كنه حصول المفارقة
 بالاجمال والتفصيل وانما قولنا ان اراد الاجزاء انما هي لم يكن جميعا
 ولا كافية في معرفة كنه الكمية ان اراد ان لا يكون كذلك لا احتياج الى جزء
 آخر فليس كذلك اولا جزء وسواها وان اراد ان لا يكون كذلك لا احتياج
 الى التصور الاجمالى فسلم كنه لا محذور في ذلك اولا لا يفهم من
 كلام العلامة ان الاجزاء او الكافية في معرفة الكنه بدون التصور

هذا هو العلم
 بالاجزاء

ر الاجمال بل فيه تفرج بخلافه حيث قال ويجوز ان يصير عند الاجتماع
 مرتبة من الترتيب فيحصل معرفتها بها هذا كلامه وانما جواب العاض
 الاموى عن شبهة الامام في ان جميع الاجزاء وان كانت نفس الكمية
 بالذات الا انها متفادى بالاعتبار اذ قد يتعلق بكل جزء تصور على
 مدة فيكون هناك تصورات بعدد الاجزاء وقد يتعلق تصور واحد
 بجميع الاجزاء فجميع التصورات المتعلقة بالاجزاء تفصيلا هو المعروف
 الموصول الى التصور الواحد المتعلق بجميع الاجزاء اجمالا وليس في
 ذلك تقدم الشئ اعلى من نفسه واعترض عليه صاحب الكواشف بان الاعتبار
 من هذا الجواب هو انه اذا اجتمعت في ذهاب تصورات الاجزاء معا
 مرتبة يحصل لنا في تصور آخر من غير ذلك المجموع المركب متعلق
 بجميع الاجزاء او هو تصور المراتبة والوجودان تكذبها اقول فيه بحث
 اذا اعتباد من كلامه ان التصورات المفصلة موصلة الى التصور
 الواحد الاجمالى وهذا ما يصدره الوجودان بل البرهان في ان اراد
 المفارقة بالترتيب في قوله اذا حصلت تصورات الاجزاء
 معا مرتبة تقدم الجنس على الفصيل فذلك امر استحسنى لا يصح
 انما للمكسب اصلا وان اراد الارتباط الحفيد للتصور الاجمالى للاجزاء
 كما فسرنا بذلك فهو غير كلام المص حيث قال مقيد ببعضه ببعض
 يكون هذا بعينه هو التصور الواحد الاجمالى لا ما يكون سببا مع ان
 الاعتبار من كلامه انما يجب كون الوصول التصورات المتعددة
 لا التصور الاجمالى هذا ثم ان الفاضل المذكور جعل الموصول
 تصور من الجزئين قصدا والكمية تصور من الجزئين قصدا وكل واحد

منها ضئلا وراكيب جمعها وترتيبها وانت اذا انقصت من نفسك
عرفت ان هذا جنة ما ذكره الارموس من غير فوق ووقع ضاهيا
منه واعلم ان في هذا البحث شبهة صعبة تنقش في حلها عرق القربة
ومن ان الحد كقول ابد وان يكون معلوما من حيث الالجال والائس
توجه الذم من نحوه وانما الجمل هو التفضيل وقد تحققت
ان العلم التفصيلي للاجزاء من الامور المادية التي عبروا عنها
بالامور المخلوقة فهي اما معلومة بالفعل او متأدية الى ماضي
معلومة بالفعل فاذا كان كل من التصور التفصيلي في الالجال
معلوما قبل النظر فانه انرا الاكساب وقد عرفت انهم لم يثبتوا
غير العلمين على انساب حكم يكونه في كذبة الوجود ان وكذا صرحوا
بان الترتيب بمعنى تقديم الجنس على الفصل امر استحسان في فلا ياتي
ان يكون اثر القولين المنطوقية لان المعصية عن الخطا والاثبات الاولى
واعلم ان هذا الاشكال العظيم يدور على ثلث مقدمات مبينة طرعا
على العقليات بحيث لا رخصة لك في طعن شيء منها وخرجه عن
عمله في سائر الازمان تركنا حلها اهتماما للاذمان التعليقة الثالثة
ما اشهر في اثبات بساطة الوجود وان اجزائه اما وجودات فيلزم
توقف الشيء على نفسه ذهنا وفارجا وغير وجودات فلا بد من جزر
صور من الوجود والاي لم كون الوجود محض مالم يوجود فيلزم
ان لا يكون التركيب فيه بل في المعروض وانه خلاف الخروض ثم ان كل
القدم بل كلام اختاروا في ابطاله منع لازم السبق الاخير مستند
بتجديد كون الاجزاء جميعا زائدا على كل واحد من الاجزاء فلا يلزم كما فن

فمن الحالات الثالثة اللازمة على تقدير كون الوجود هو الزايد مع
سائر الاجزاء انما اعني عدم كون الوجود مجموع الاجزاء بل عارضا له
او تقدم الشيء على نفسه او كون الوجود محض مالم يوجود ثم اوردوا
بطريق النقص الالجال انه لو صح ما ذكرتم يلزم نفى جميع المركبات لا يمكن
اجزاء الدليل المذكور فيه لكنه بطرحة فخالفة حكم المجموع حكم الافراد
وهذا ما ذكره الان بعضنا من المحققين فتم ما ذكره في السعة
من الاجزاء جميعا بالاجزاء باسرها بحيث لا يشترطها شيء سواء كانت
مادية او صورية ثم قال وهذا زائد على كل واحد من الوجودات غير الوجود
فاللزم في كون الوجود محض مالم يوجود ليعلم ان اتفاق
بلا يكونه عين مجموع امور كل منها غيره ولا استحالة في ذلك اذ كل
مركب شأنه كذلك اقول فيه بحث لان كلمة وان كان للتقسيم وجاز
كون مجموع الاجزاء مادية والصورية جزءا من الوجود في الوجود
زائد على كل واحد واحد من الاجزاء الى ليست من موجودات كونه
عين مجموع امور كل منها غيره ثم وان كان للتجسيم وجاز كونه من الاجزاء
المادية والصورية وصدق جزء من الوجود في حكمه عين مجموع
امور كل واحد منها غيره لكن لان كونه زائدا على كل واحد واحد من الاجزاء
لان قولنا كل واحد واحد وان كان صدقه ابتداء على الافراد
فرادى لكن باعتبار ما يلزمه بغير استغراق الاجزاء على سبيل البطل
يقول جميع الافراد وذلك عين الاجزاء مادية قطعا لانه عين
الحكم الافرادى هذا من الافاضل من قال الجميع نطق تارة على
معروض الكمية الاجتماعية واخرى على مجموعها فان ارادوا بالاجزاء

جميع الاول لم يحصل زائد على الاجزاء المحفوظة مجموعة مفرد لا بعض
عن بعض مع لزوم كون الوجود محض ما ليس بوجود وان اراد
والثاني فالترديد المذكور ان يحداه فيه واجاب عنه الفا ضل
الشريف ولسرره باختيار الشق الاول او لا وادعا يكون
المجموع بذلك المعنى زائدا على ما فرض انه غير وجود لتعين كون
المجموع بهذا المعنى وجودا وقوع التردد في الاجزاء بانه وجود
او غيره وباختيار الشق الاول الثاني على ان يكون الهيئة
ليست وجودا من غير لزوم تناقض بناء على ما مر من ان كل
مركب شأنه كذلك وما اورده عليه ان اعتبار الهيئة في اجزاء
الوجود ينافي وحدته الحقيقية واعتبارها فيه يوجب اعتبار
انضمامها اليها الموصوب لئلا اجتمعا اخرى فتسلسل اجاب
باختيار الشق الاول تارة ومنع لزوم الوحدة الحقيقية للوجود
في هذا البحث وباختيار الشق الثاني اخرى ومنع لزوم التسلسل
لانقطاعه بانقطاع الاعتبار فيه بحث من وجوه احد ما مر
من منع زيادة المجموع بذلك المعنى على كل واحد واحد الذي يستغرق
يتفرق مفرد به جميع الاجزاء كبحر البدل ولا عبرة بصرفه
على الافراد فرادى اذا الاستغراق غير منفك عنه اصلا وثانها ان
المتعين في المجموع بهذا المعنى عند التردد اختيارا انه غير وجود اذ لم
يحصل بين الاجزاء ارتباطا مستلزما لحصول حقيقة مخالفة
لحقائق الافراد نعم لو امكن انفكاك الاستغراق جميع الاجزاء
عن قولنا كل واحد واحد لكان المجموع زائدا عليه لكنه اعتبار

ر محض غير ممكن في الواقع وثالثا اناد ان سلمنا ان المتعين اختيارا
ان الهيئة ليست بوجود لكن لانتم ان السبب فيه ما ذكره المحجب بل
كون شأن الهيئة التي ليست بوجود جعل ما يعرض له مخالفة
حقيقة مخالفة لحقائق الافراد فظهر من هذا ان الحق ان الوجود
هو مجموع الاجزاء او من حيث عر وصف الهيئة وان التي ليست بوجود
من حيث عر وصفها فلا الشكال اصلا ولعل ما ذكره القوم من ان الزايد
هو الاجزاء جميعا معناه ان الزايد هو الاجزاء حال كونها جميعا
لا ما ذكره من انحصار على الاجزاء الى احدى تارة ومن ادخل الخرج
الصوري اخرى ورابعها ان اللازم من عدم عر وصف الهيئة للاجزاء
عدم حصول حقيقة الوجود في نفس الامر لا عدم كون حقيقة
واحدة وحدة حقيقية نعم يمكن ان يقال اللازم عدم اتحاديها
وحدة حقيقية كمن بين عدم اتحاديها او وبيد اتحاديها حقيقة
بونا بعيدا واما مسما ان الاول في وقوع لزوم التسلسل ان يقال
ان الصورة والهيئة كما يقتضي لذاتها ضم نفسها الى باقي الاجزاء
ككونها عرضا محتاجا الى الموضوع من غير حاجة الى صورة وهيئة
اجتماعية اخرى يضمها الى تلك الاجزاء كمر وم اللزوم ووحدة
الوحدة واما لما لا ذكره المحجب من انه منقطع بانقطاع
الا اعتبار لاني في ذلك راكبه بتجوية العقل الهيئة الاجماعية
الاخرى ان الفا ضل الشريف قدس سره قد اختار في تزييف
دليل القوم كون اجزاء الوجود وجودات ومنع توقف
الوجود على نفسه ذهنا وفارجا مستغراب تجويز صدق الوجود

وعلى اجزاء صدقاً عرضياً لا ذاتياً كصدق الان في كل واحد
من اجزائه وفيه بحث لان عدم صدق الكل على الاجزاء الخارجية
لا يظهر من ان يخفى وانما على الاجزاء المحولة فلا تعترض في مباحث
الكمية ان الكمية مساوية عن الامور الداخلة فيها بمعنى انها
ليست شيئاً منها نعم يمكن جعلها على اجزاء عنوانها كصدق
موجوده من الافراد كصدق صدق ذاتياً لا عرضياً وبالجملة الكل
خارج عن حقيقة كل من الاجزاء بل صدق صدق على افرادها
بلا عروض ولعل ذلك من الشبهة المغمومة باصدق موجوده
حيث اعتبر في العروض حال المغموم وفي الصدق حال الافراد
ثم نقول يمكن ان يجاب عن اهل الدليل بوجه آخر كما هو المشهور
وسوان النظام ان مرادهم بقولهم اجزاء الوجود غير وجودات ان
ليست عين الوجود كما تعترض في مباحث الكمية لا بمعنى ان الكمية مسكوبة
عن ادم مسكوبة عن الكمية فتح ان ارادوا بقولهم فيكون الوجود
مخف بالعدم بوجوه السلب بمعنى ان الكمية عين الوجود فسلم
لزوم ذلك ولكن استقالة مخنوع وان اراد السلب بمعنى انها
ليست بوجوده فاستقالة مسكبة كمن لزوم كون الوجود
مخف بالعدم بوجوه هذا المعنى غير مسلم التعليل الرابع قد تعترض
ان الفاضل الشريف على ان جعل قولنا في الخارج طرفاً لا يستدعي
وجود ذلك الشيء في الخارج وتوسل هذا الى جعل هذا القول
طرفاً لا يتحقق في مقام كون الموصوف مع الصفة موجوداً
خارجاً كقولهم اجزاء متصف بالسواد في الخارج ثم حكم بان قولنا زيد

زيد موجود في الخارج من قبيل زيد اعلم في الخارج فلا يلزم وجود الوجود
في الخارج مع اتصاف الوجودات بذلك في الخارج هذا هو
كلامه وفيه بحث وسدانه ان اراد به الحصول للغير فكونه خارجياً
يستدعي كون طرفه الصفة اول لانها المحلولة او لا عند ملاحظة
الحصول للغير وان اراد بالاتصاف نسبة قائمة بطرف الموصوف
والصفة على السواء ولا يخفى ان الامر النسبي لا يوجد في الخارج
بل معنى كونه خارجياً كون ما صدق موجوده من الطرفين موجوداً
خارجياً ولا شك ان الامر النسبي لا يقوم باقل من شيئين وان اراد
بالاتصاف الخارجى كون ما يفرع منه تلك الصفة فقط موجوداً
في الخارج فذلك صدق الخامس معنى الصدق الذي روي لا معنى
الاتصاف في الخارج فافا قلت فلو كان اراد بالاتصاف معنى الصدق
ولامسا في ذلك قلت نعم ما ذكرته لو لا امتناع تقريرات في الكتب
عن الحمل على ذلك اذ الخارجى يكون اما طرفاً للموضوع فقط او للصدق
فقط او اجزاء لطرف موضوعه عليه ولا يصح جعله طرفاً للحكماء
في الصدق بخلاف الاتصاف حيث يجعل الخارجى فيه طرفاً له
والموضوع معاً لا لواحدهما فقط والفاضل المذكور جعله طرفاً
لحكماء معاً فتعين ارادته مع الاتصاف عند من يحكى بالاتصاف
ومن تفهيم تصف مضافاً وتبعية كلاماً يستغنى ما ذكرناه
ديوان ما قدمناه وصدق الفرق بين الصدق والاتصاف
ان قولنا في الخارج يمكن ان يجعل طرفاً لاربعة امور في قضية
واحدة للموضوع ومدار خارجية وجود افراد في الخارج

وللجمل والممار خارجية وجود مبداء المحمول فيه ولا تصاف وممار
 خارجية وهو الطرفين فيه لان الاتصاف نسبة قائمة بينهما
 وكون النسبة خارجية لوجود المتسببين فيه ولو كان
 احدهما ذهنيا لكان النسبة المتأخرة عن الطرفين ذهنية
 بالطريق الاول لتأخرها عن الامور الموجودة في الذهن وتوقفها
 عليه وللصدق وممار خارجية اقتضاء الموجود في الخارج
 الجمل اعم من ان يكون مبداء المحمول خارجيا او ذهنيا
 على ان الموجود في الخارج قد يكون متناهي وغير موجود
 في الخارج في فعله من اركان الصدق خارجيا الى كون الحكم
 على الموجود الخارجي وممار كونه ذهنيا الى الحكم على الموجود
 الذهني فتوكل زيدا على في الخارج معناه يصدق العلم بعدم
 في الخارج على زيد حال كونه موجودا في الخارج لان زيدا متصف به
 في الخارج وفي المقام حال الكلام تكونه مخالفة للابرام التعليق الثاني
 المشهور بين الممار في الحركة الواقعة في مقولة الكيف واضواها
 ان يبقى في المحل فرد مخصوص منها والا فعند تواردها في
 ان يبقى على كل فرد اكثر من آن يلزم السكون وان لم يبقى عليه
 اكثر من آن يلزم تنافي الالات وان توارده على ذلك الفرد
 انواع متخالفة بالحدة والضعف بناء على ان الذاتيات
 لا يقبل التشكيك عندهم ولما كان بقاء الفرد مع توارده الانواع
 خلافا ما يقتضيه الطبع جعل الفاعل في تلك الانواع احوالا
 بالحدة ولا يخفى ان الوقوف على المرام في هذا المقام من

من مداخل الفهم ومذاق اقدام الادبام ولقد راجعت
 فيه اناضل الآفاق فرجع طرفهم عن حقيقة خبر اوصفت مطايا
 عقولهم في حيز الحيرة اسير مع ان الامر فيه على طرف النمام بتوفيق
 الملك العلام فنقول وبالله التوفيق وبه ازمة التحقيق
 الذي استقر عليه الى طلقا من غير رجوع لاشي من الدفاتر
 سواء بقاء فرد من الموصوع كفظ فرد من العرض فيه لكن كما توارده
 على الموصوع بسبب القواسم الاستعدادات المتخالفة الحرة
 في نفس الامر على الانواع المتخالفة اوجب ذلك تواردها
 على ما يقتضيه تلك الاستعدادات من انواع الاعراض على
 ذلك الفرد الحرة من العرض ويعبر عن تلك الانواع بالكمال
 اللازم لحدة قبول محالها الكففي للظهور عند احسن
 او بالنقص اللازم لنقصان قبولها بالحدوم للكار عند حسن
 والاستحالة في تناقض قبول المعروضات لعوارضها انما
 صحت عند رجع العوارض في مراتب الكمال والنقصان بحسب
 قبول محالها مع بقاء فرد من العرض فيها ثم ان هذه الكمالات
 او النقصانات الحرة على الاستعدادات المذكورة وان
 كانت متناحية في الخارج لا مشاع وجود الامور الغير المتناحية
 في الخارج كحصر بين حاصرين كنها غير متناحية فرضا
 فكل كالمين متناحية فرضا منطبقين وصفها خارجا فاجزا
 متناحية بالفعل كما مر وغير متناحية بالعرض لئلا يلزم انقطاع
 الحركة واذ قد صرحوا بان مراتب الكمالات انواع متخالفة

لزمهم الحكم بان تلك الانواع انما يتنازل بالقوة ومنذ اسماها الفارابي
من كونها انواعا بالقوة لانها موجودة بالقوة
كما ذهب اليه كثير من الاولياء ولهذا
جعلوا البحث عن المطالب

الصفات وانه

الفاخر المكنى

الابواب الحكيم

المصدق والصواب

منه المبداء

واليه المآب

عم الرسالم

يعود اليه

الملك

الوفا

ب

ش
هذه الرسالة للشيخ المبداء والمعاد لابن كمال

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين من المبدأ واليه المعاد والصلوة على من
أخرجنا من الظلمات إلى النور محمد خير من هدى إلى طريق الرشاد وعلى
آله وصحبه والتابعين باسان إلى يوم التناد **أما بعد**
فهذه رسالة منتزعة في بيان المعاد الجسماني وتفصيل ما ورد
فيه من الخلاف بين السلف قال الترمذي في إخباره لا تفكر
في هببت الفلاس والتناسي وكثير من العقلاء المنع من ذلك
وذهب أهل الحق من المثلثين والاشكاليتين والمتشككين
لا وجوب ذلك في بعض الأقسام ثم اختلف العالمون
بذلك فمنهم من أوجب إعادة المكلفين عقلا كما لمقتضى
بناء على أصولهم من وجوب الثواب على
الطاعة والعقاب على المعصية ومنهم من
أنكر الوجوب العقلي ولم يوجب له أوجب
إعادته نعم السمع كالاشاعة ومن تابعهم و
هو الحق أما أنكار الوجوب عقلا فمن جهة أنه
مبني على القول بإيجاب ثواب الطائع وعقاب

بالعاصي على أنه لا يتوسط كما سبق في التعديل والتجويد وأما القول
الذي قلناه قد ثبت جواز إعادة عقلا فإذا أخبر الشارع عن وقوعها
ورد السمع بها لنعم القول بوجوبها ودليل ورود السمع بها ما يعلم
بالضرورة والنقل المتواتر من أخبار جميع الأنبياء عليهم السلام
بالمعاد الجسماني في الشريعة طائفة بما ورد على لسان الرسول
المؤمنين بالمعجزة الإلهية على صدقه من الآيات والأخبار الدالة
على وقوعه في الأجساد ونسبها وقال الإمام في المحصل فإن
قيل أما الكلام في الامكان مبني على أصول قد مر القول فيها
لها دما عليها ولا يفيد استنساخه لكن لا بأس أن التصاق خبره قوله
الأنبياء عليهم السلام لم إلا بالمعاد الروحاني فاما محمد عليه السلام
قد جاء في شريعته ما يدل على المعاد الجسماني وقال المحقق الطوسي
في تكميله أجمع المسلمون على المعاد البدني بعد اختلافهم في معنى المعاد
فقال القائلون بأعادة المعاد ان الله تعالى يعيدهم ثم يعيدهم
وقال القائلون بامتناعه ان الله تعالى يفرق أجسادهم الأصلية
ثم يولد لهم فيها ويخلق فيها الحياة وأما الأنبياء المتقدمون
على محمد عليه السلام فالظاهر من كلامهم ان موسى عليه السلام
لم يذكر المعاد ولا أنزل عليه في التوراة لكن جاء ذلك
في كتب الأنبياء الذين جاءوا بعده كخزيريل وشعيبا وغيرهم وكذلك
أحمد اليهودية وأما في الإنجيل فقد ذكر ان الأجساد يصيرون كالملائكة
ويكون لهم الحياة الأبدية والسعادة العظيمة والآله ان المذكور
فيه المعاد الروحاني وأما القرآن فقد ذكر فيه كلاما ما لا روحاني

فحق منك قوله عز من قائل فلا تعلم نفس ما أخرجني لهم من قرة
أعين **هـ** وللمؤمنين أحسنوا الحسنى وزيادة **و** رخصوا **ان**
من الله أكبر **هـ** وأما الجسدي فقد جاء أكثر من أن يحصى **هـ**
فما لا يقبل التأويل منك قوله تعالى من يحيى العظام وهي
رميم قل يحيى الذي أنشأه أول مرة **هـ** فإذا هم من الأحداث
المرهم ينكون **هـ** فيسقطون من تعذيب قل الذي فطرهم
أول مرة **هـ** يجب أن لا ننسى أن نجمع عظامه على قدرين على أن
نؤتي بناءً أو يذاب كذا عظام ما نخره **هـ** وقالوا الجلود معكم كم تشهد
ثم علينا قالوا أنطقن الله الذي أنطق كل شيء **هـ** كلما نصيب
جلودهم بدناهم جلوداً غيرهم **هـ** يوم تشرق الأرض من عظامهم **هـ** ذلك
وشر علينا سيرة **هـ** وانظر إلى العظام كيف نشزها ثم نكسوها لحماً **هـ**
أفلا يعلم إذا نزعنا ما في القبور إلى غير ذلك مما لا يمكن أن يحصى وقال
الامام جبه الأسلام أبو حنيفة الغزالي في كتابه الموسوم بالمخاضون **هـ**
على غير أسلمه عود النفوس إلى الجسد بعد مفارقتها **هـ** ممكن غير مستحيل
ولا ينبغي أن يتعجب منه بل ينبغي من تعلق النفس بالبدن في أول
الأمراض من تعجب عودها إليه بعد المفارقة وتأثير البدن من النفس
تأثير فعل وتسخير ولا بد من أن على السجالة عود هذا وحيرورة هذا البدن
مستعدامة أخرى لقبول تأثيره وتسخيره **هـ** بقي منها تعجب من ضعف
العقول وموان ذلك الاستعداد الانساني يحصل قليلاً قليلاً بالتدرج
من نطفة في قمار مكيين ثم من علقه إلى تمام الخلقة وإذا لم يكن كذلك لا يقبل
الاستعداد قبل التسخير ورفع هذا التعجب **هـ** أنا قد بينا **هـ** أن ما هو ممكن بالتدرج

في حدوثه ممكن حدوثه دفعة واحدة في الثاني والثالث الذي يكون بالتدرج
أما القول فلا يكون بالتدرج **هـ** الحسنى الأبدى أن الفاعل الذي يتوالد
يكون بالتدرج وباجتماع الذكر والأنثى وبعد ذلك وسفار وان التولد
منه يكون دفعة واحدة فانه لم يوجد قط مدر وراتراب بعينه فار بعضه
بالقوة قريب إلى حجم الفاعل فكذلك الباب الذي يتولد في الصيف من
العفونات يكون دفعة ولم توجد عفونة تخرجت عن حالها وصارت بالقوة
قريبة إلى الباب بل يستحيل ذباباً من غير مله وتدرج والثالث أن الثانية
تولد من الأجزاء التي كانت في الأصل وان تفرقت وانخلقت بغير بعض
صور **هـ** فغيره **هـ** وأبواب الصور تلك الصور إلى موادها ويحصل المزاج
الخاص مرة أخرى **هـ** النفس حدث عنه حدوث ذلك المزاج ابتداءً
فيعد بالتسخير والتغير إليها بالعلاقة التي بينهما مثال ذلك راكب السفينة
غرقت السفينة وتفرقت أجزاؤها وانتقل الراكب بالسباحة إلى جزيرة
ثم تدر تلك الأجزاء بعينها إلى الهيئة الأولى وتطو وتولد عاد إليها راكب
السفينة وأجزاءها وتعرف فيها كاشاً **هـ** ولا يجب أن يستحق هذا الحشر وجع
الأجزاء والمزاج المجتهد **هـ** أخرى فان حدوث المزاج يستحق حدوث
نفس له **هـ** أما عود المزاج إلى الهيئة الأولى لا يستحق الا عود النفس إلى الحالة
الأولى **هـ** وأما طين من طين أن الأجزاء الارضية لا تبقى بذلك فظن ووهيم
مما باعتبارها من قاس الانسان والأجزاء الارضية التي فيه بأجزاء
الأرض **هـ** وأي مهندس استخراج بالحساسة ذلك الحد وما الاختلاف الرابع
إلى ذلك في الكتب الآتية في التورية أن أصل الجنة كما يسكون في النعيم
حتى عشر الف سنة ثم يصيرون ملكة وان أصل النار كذا وزيد ثم يصيرون

شيا طين وفي الانجيل ان الناس كثر ونبيك له يدك اراه يطعن فلما
يسمعون ولا يسمعون ولا ياتوا بالدون فقالت ان الناس كثر ونبيك اراه
اول مرة كما قال فيقولون من يعيدنا تلك الذي فطرهم اول مرة وقال
ابراهيم عم لله رب ارضي كيف يحيى الموتى وقول غريب عزم ان يحيى من
الله بعد موتها فاما الله فاما عام ومكت اصحاب الكيف وقول الله ته
وكذلك بعثهم ليحكموا الله وعد الله حق ولا يئس على ان هذه الشئ و
كافية ممكنة يجب الايمان بها وكان في تقديم الدهر فيها اختلاف الناس
والانبياء صلوات الله عليهم يثبتون تلك بالبراهين والامثلة المحسنة
والتي من الشئ واولي اكثر من الشئ واولي الاخرى الا ان الشئ و
الاولى محسنة من مدة معتادة فقط التعجب الى هذا كلامه والظاهر
من نقله من التورية المفاد البديهي فيكون مخالفاً للمظاهر الذي ذكره
صاحب التلخيص المحقق واما الظن الذي رده فبينا ان الابدان
غير متناهية العدد على اصل الفلاسفة واجزاء الارض متناهية
فما ذكره لا يجدي نفعا في دفعه بل لابد فيه من التمسك ببطلان
كون الابدان غير متناهية العدد فان العالم حادث عند وسائط تنه
منه الكلام باذن الله تعالى والامد في ارجاء الافكار بعد التفصيل
المستبعد بذكر الايات والاخبار على وقوع المفاد الجسدية
والادلة بالسمعية في ذلك مستبعد لا حور به مع امكان ذلك في نفسه فلما
يجوز تركها من غير دليل لكن هل الاعادة للاجسام بايجاد بعد عدمها
او بتأليف اجزاها بعد تفرقها فقد اختلف فيه والحق ان كل واحد
من الامرين والسبع موجب لاجرم من غير تعيين وبتقدير ان يكون

للاعادة للاجسام بتأليف اجزاها بعد تفرقها فهل يجب اعادة
عين ما يقضي ومضى من التأليفات في الدنيا او ان الله تعالى يجوز ان يوافق
بتأليف آخر فذهب ابو هاشم الى المنع من اعادة تأليف آخر مهيأ
منه الى ان جوابه الاشخاص متميزة وانما يتميز كل واحد من الآخر بتعيينه
وتأليفه الخاص فاذا لم يعد ذلك التأليف الخاص به فذلك الشخص
لا يكون هو العايد بل غيره وهو محال مخالف لما ورد به السبع من حشر
الناس على صورهم ومذهب من عداه من اصل الحق ان كل واحد
من الامرين جائز عقلا ولا دليل على التعيين من سبع وغيره وما قيل
من ان تعيين كل شخص انما هو بخصوص تأليفه لا ثم ذلك بل جاز ان
يكون بلونه او بعض آخر مع التأليف ومن مذهب ابي هاشم انه لا يجوز
اعادة غير التأليف من الاعراض في موجوداته عن غير التأليف موجودات
لنا في التأليف وما ورد به السبع من حشر الناس على ميائهم ليس فيه
ما يدل على اعادة غيره ما يقتضي من التأليف ولا مانع ان يكون الاعادة
بشكل ذلك التأليف لا بعينه فهل يجوز ان يخلق الله تعالى في الارجاء ام اعادة
جوابه آخر زايد في عليها فذلك مما انكره المعتزلة وسومني على فاسد صولهم
من وجوب رعاية الحكمة وايجاب الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية
وامتناع عقاب من لم يعصه وثواب من لم يطع وهو باطل بما استقصاه
في التعديل والتجديد والذي عليه اهل الحق من الاشاعة ان ذلك
جائز عقلا وواقع سمعاً بدليل قوله عزم ان سقى الكافر يحير في النار
مثل رده وقوله عزم يحير جلد الكافر في النار اربعين ذراعاً بذراع الجياد
وسومني بذكره عان وما ذكره في ذلك مما يستحق الرد وايات به عند اهل النقل

فكثير غير قليل الى من كلامه قد تبين مما ذكره ان المستغنى عليه عند اهل
الحق وقوة المعاد الجسماني مطلقا وانما تعيين انه بالايدي بعد الاعدام
بالجوع بعد التفريق فمختلف فيه فيما بينهم والسمع لا يعين واحدا منها على القطع
فقوله الامام الرازي في المحصل جمع المسلمين على المعاد يعني جمع الاجزاء
بعد افتراقها فلا خلاف للفلاسفة ليس بذلك كما عرفت ان الوفاق في الخلاف
في اصل المعاد لا في وصفه قال صاحب المواقف ملل بعدم الله في الاجزاء
البدنية ثم يعيد ما اوبقها ويعيد فيها التاليف الحق انه لم يثبت ذلك
والاجزاء فيه نفي ولا اثبات لعدم الدليل على شي من الطرفين وما يحتج به على
الاملاك من قوله لو كل شيء بالكل والآوجه ضعيف في الدلالة عليه فان
التفريق مملكة كالاعدام فان ملك كل شيء اخر وجهه عن صفاته المطلوبة
منه وزوال التاليف الذي يصلح الاجزاء لا يفيها ويتم منافها والتفريق
كذلك ومنها توجيه آخر وهو ان الممكن لما كان في حد نفسه عاريا عن الوجود
قال ملك بهذا المعنى لازم ذاته لا يزال ينفك عنه في حالتي وجوده وعدمه
ولذلك قال مالك ولم يقل الملك **قال** الفاضل الشريف في شرحه للمواقف
واشبه ان الاقدال الممكنة في مسألة المعاد لا يزيد على خمسة **ثبوت**
ثبوت المعاد الجسماني فقط وسوقول اكثر المتكلمين النافين للنفس
الناطقة في ثبوت المعاد الروحاني فقط وسوقول الفلاسفة النافين
بثبوتها معا وسوقول كثير المحققين كالجلي وعليه صدر المحققين
النفوس رضي الله والغوا الى والمراغب وابوزيد البوسني ومعه من
قدماء المعصية له واجهه من متأخري الامامية وكثير من الصدوقية
فانهم قالوا الان بالحقينة هو النفس الناطقة وهي المكلف والمطيع

والمطيع والمعاصي والمنايا والمعاقب والبدن يحرم منها مجرى الآلة
والنفس باقية بعد فساد البدن فاذا اراد الله حشر الخلق فخلق
لكل واحد من الارواح بدن يتعلق به ويتصرف فيه كما كان في الدنيا
عدم ثبوت منها وهذا قول قدماء من الفلاسفة الطبيعيين
التوقف في هذه الاقسام وهو الموقوف عن جالينوس
فانه قال لم يبين لي ان النفس مثل المزاج الذي ينعدم عند الموت
فيتحيل اعدادها ام هي جوهر باق بعد فساد البنية فيمكن المعاد
الى من كلامه ولا يذهب عليك ان منها احتمالا آخر وهو القول بثبوت
احدهما والتوقف في الآخر وهذا في الحقيقة احتمالا آخر ان احدهما
القول بثبوت المعاد الروحاني والتوقف في المعاد الجسماني فانها
القول بثبوت المعاد الجسماني والتوقف في المعاد الروحاني فالقول
بالممكنة سبعة لا خمسة كما توهمه الفاضل المذكور **قال** ابن سينا
في النجاة ان يعلم ان المعاد منه مقبول من الشرع ولا سبيل الى ابعاده
الا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة وهو الذي للبدن عند
البعث وخيرات البدن وشروره معلوم لا يحتاج الى ان يعلم
وقد يظن الشريعة الحق التي اتانا نبينا محمد اعصمنا صلى الله عليه
وسلم حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن ومنه ما يذكر
بالعقل والقياس البرهاني وقد صدقه النبي وهو السعادة والشقاوة
النافيتان بالتكليس التي للانفس وان كانت الاوامر متايقص عن تصورهما
الآن لما توهمهم بالعقل والكماء والآميين رغبتهم في اصابة هذه السعادة
اعظم من رغبتهم في اصابة السعادة البدنية بل كانهم لا يلتفتون الى

الى تلك وان اخطو بما فلا يستقلون في جنسية هذه السعادة التي
 هي متاركة الحق الاول الى من كلامه فان قلت ليس قد لهم باستحالة
 عدم تناسلها بعد و قد لهم بان النفوس الناطقة غير متناحية الزمان
 الا انكار على معاد الجسماني او على وقد علم ان اجتماع الابدان في غير المتناسبة
 في الوجود وادلة لكل نفس من بدن مستقل فيلزم عدم تناسل الابدان
 قلت ذلك ومن سبق اليه بعض الناطق في هذا المقام وان ثبت في
 القاد انفسه وليست الامر كما قد صرح به فان حشر الاجساد والارزاق على تقدير
 وقود المعاد الجسماني هو حشر المكلفين من المطيع المستحق للمدواب
 والعاصي المستحق للعقاب لا يمنع حشر افراد البشر مكلفا كان او غير مكلف
 فانه ليس من ضروريات الدين لان الاخبار المنقولة فيه لم يصل الى حد التواتر
 ولم يعتد عليه الاجماع بل تختلف فيه فيما بينهم فلم يكمل الاعتقاد به من شرايط
 الاسلام وقد ثبت عليه الفاضل الطوسي في البحر يدر حيث قال والسمع
 وتعليه ويناول في المكلف بالتفريق وقال الشارح يعني لا اشكال
 في غير المكلفين فانه يجوز ان ينعدم بالكيفية والايضا واما بالنسبة الى المكلفين
 فانه يتناول عدم بتفريق الاجزاء وبنه الآمدي ايضا في كلامه المنقول
 عن ابيكاره الا ان حيث قرر اختلاف في عادة المكلفين والمكلف من
 بلغ الحكم وبلغ اليه الحكم ولا ضفا في ان عدم جميع افراد البشر لا يستلزم
 عدم تناسل المكلفين بينهم فلا يلزم من القولين المنقولين انكار
 ما هو الضروري في الدين في هذه المسئلة ومن امر آخر فلا بد من التنبيه
 عليه وسوان اللازم في المعاد الجسماني هو وجوده بدون ما لا وجود
 بدون الاول بعينه وقد ظهر من هذا تقدم في تقرير القول الثالث وظاهره

قوله تعالى اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم
 ما عدله فلا يتوقف في ثبوت ما هو الضروري في الدين في هذه المسئلة على
 صحة إعادة المععدم بعينه على اصله من قال باعدام الاجسام كما توهم
 القدم وهو في به الشريف الفاضل في شرحه للمواقف حيث قال ان المعاد
 الجسماني يتوقف على إعادة المععدم بعينه عند من يقول باعدام الاجسام
 دون من يقول بان ثبوتها عبارة عن تفرق اجزائها واصطلاط بعضها ببعض
 كما يدل عليه قصة ابراهيم عزم في احياء الطير ولا يتجاءل ما ذكره المنكرون
 لمعاد الجسماني من انه لو اكل انسان انسانا آخر بحيث صار اياكول
 جزءا منه اي من الاكل فلو اعيد له ثمة في تلك الانسانين بعينه كما فتلك
 الاجزاء التي كانت للمأكول ثم صارت للأكل اما ان يعاد فيهما وسو محال
 لاستحالة ان يكون جزءا واحدا بعينه في آن واحد في شخصين متباينين
 او يعاد في احد مما فلا يكون الا في معاد بعينه او لم يعاد اجمع اجزاءه والمقدر
 خلافا فثبت انه لا يمكن إعادة جميع الابدان بعينها لان منها على توقف
 المعاد الجسماني على إعادة المععدم بعينه وقد عرفت انه لا توقف له عليها
 فمسئلة إعادة المععدم ليست من مبادئ مسئلة حشر الاجساد كما زعم
 صاحب المواقف حيث رتب مرصدا المعاد على مقاصد وجعل المقصود
 الاول في إعادة المععدم والمقصود الثاني في حشر الاجساد وقد
 دترية فيه الآمدي في البكار الافكار اصل المعاد على ثلثة فصول
 وجعل الفصل الاول في جواز إعادة ما عدم عقلا والثاني في وجوب وقوع
 المعاد الجسماني والثالث في المعاد النقي في ثم قال وقد اختلف
 في جواز إعادة المععدم عقلا فذهب الفلاسفة والتناسكية والابولخين

الحسن البصري وبعض الكرامية الى المنع من ذلك وذهب
كثير من المتكلمين الى جوازها ثم اختلف القائلون بالجواز فذهب الاشاعرة
ومن تابعهم الى جوازها عادة ما عدم ذاتها ووجودها واختلفوا في اعادة
الاعراض فمنهم من منع منها وذهب اكثرهم الى جواز اعادة مطلقا
ثم اختلف اصحابنا القائلون بجواز اعادة الاعراض في انه هل يجوز
اعادة ذاتها في غير محالها او انه لا تنافي محالها والذي عليه المحققون
منهم انها موجودات اعادة ذاتها في غير محالها واما المعتزلة القائلون بكون
المعذور ممكن ذاتا وان وجودها لا يد على ذاته فانهم جردوا اعادة
ما عدم وجودها ذاتا ومنعوا اعادة المعذور ذاتا واما الاعراض فقد
اتفقوا على جواز اعادة ما كان منها على اصولهم باقيا غير موقود واختلفوا
في جواز اعادة الموقود منها واختلفوا ايضا في جواز اعادة ما لا يتقادم
كالرحلات والاصوات والارادات فذهب الاكثرين منهم الى المنع
من اعادة ذاتها وجوده لا تقبلون كالبني وغيره الى سائر كلامهم ومما التفصيل
المنقول على اصل المعتزلة تبين ما في قول الفاضل الشافعي في
سره للمواقف وهي ان اعادة المعذور جائدة عندنا وعند سائر
المعتزلة ولكن عندهم المعذور شيء فاذا عدم الوجود بقي ذاته
المخصوصة فامكن لذلك ان يعاد وعندنا ينتفي بالكلية مع امكان
الاعادة بالقصور عندنا وانما في جواز الاعادة على ما ذكر في المواقف
وسره المذكور انه لا يمنع وجود الثاني لذاته ولا للموازاة
والله يوجب ابتداءه بل كان الكل من قبيل المتشقات لانه مقتضى
تبعه اولها من لا يختلف بحسب الانهية واذا لم يمنع كذلك كان

نمكن بالنظر الى ذاته وسواها فان قيل العود لكونه جودا حاصلا
بعد طريان العدم اخص من الوجود المطلق ولا يلزم من امكان
الامر امكان الاضيق ولا من امتناع الاخص امتناع الاعم في ان
ان لا يمنع وجوده بعد عدمه اما لذاته او للموازاة ولا يمنع وجوده
مطلقا قلنا الوجود امر واحد في حد ذاته بل بحسب الاضافة الى
امراضا عن مهيته وسواها وان وكذلك الايجاد ومن واحد لا يختلف
ابتداء واعادة الا بحسب تلك الاضافة فاذا كان يتلزمان ان الوجود
ان لا يستلزم اعادة وكذلك الايجاد ان امكانا ووجوبا وامتناعا
لان الاشياء المتوافقة في المهيته يجب اشتراكها في هذه الامور
المستندة الى ذاتها ولو جوزنا كون الشيء الواحد ممكنا في
زمان لا يستلزم امتناعا في زمان آخر كزمان الاعادة معللا في ذلك
الكون بان الوجود في الزمان الثاني اخص من الوجود مطلقا و
مفاد الوجود في الزمان الاول بحسب الاضافة فلا يلزم من
امتناع الوجود الثاني امتناع ما سواهم منه وامتناع ذلك المتفاد
لجواز الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الوجوب الذاتي معللا
بان الوجود في زمان اخص من الوجود المطلق ومفاد الوجود
في زمان آخر في زمان يكون ذلك الخاص متناغيا والمطلق او المتفاد
واجبا وفيه ان وفي التجديد الثاني اللازم للتجديد مخالفة لبدلية
العقل سبحانه بان الشيء الواحد يستحيل ان يقتضي لذاته عدمه في
زمان ويقتضي لذاته وجوده في زمان آخر لان اقتضاء الذات
من حيث هي لا يتصور انفكاك عنها وفيه ان في الوجودات عن

يجوز ان يكون مستنقذ لذواتها في زمان كونها معدومة واجبة
 لذواتها حال كونها موجودة فلا حاجة اليها الى الصانع كدلتها
 بل ذواتها كافية في حدوثها وفيه سبب لاثبات الصانع بالاستدلال
 عليه من مصنوعات ما عرفت من استغناء الحوادث عنه والعجب
 من صاحب المواقف انه جوز ان يبطل في بحث ان الامكان لازم
 لما يثبت المكلف من حيث قال ان لية الامكان ثابتة وهي غير الامكان
 الازلية وغير مستلزم له وقال السارح الفاضل في تقريره وذلك
 لاننا اذا قلنا امكانه ازل اي ثابتة ازل كان الازل طرفا للامكان
 فيلزم ان يكون ذلك الشيء متصفا بالامكان اتصالا مستمرا غير
 مسبوق بعدم الاتصال وهذا هو الذي يقتضيه لزوم الامكان
 لما يثبت الممكن وسواء ثبت للعالم والحوادث الوجودية والفاعلية الباري
 لها ايضا واذا قلنا ان لية ممكنة كان الازل طرفا لوجوده على معنى
 ان وجوده مستمر الذي لا يكون مسبوقا بعدم ممكن ومن العلوم
 ان الازل لا يستلزم الثاني لجواز ان يكون وجود الشيء في الجملة
 ممكن امكان مستمر ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكن
 اصلا بل محتقنا ولا يلزم من هذا ان يكون ذلك الشيء ودون
 الممكن لان المحتقن هو الذي لا يقبل الوجود ويوجد من الوجود
 هذا هو المطلوب في كتب القدم الى من كلامه وقد تبين من
 قوله لان المحتقن هو الذي لا يقبل الوجود ويوجد من الوجود
 نفسا ما تقدم من قوله ولو جوزنا كون الشيء الواحد ممكنا
 في زمان مستنقذ في زمان اخر لجاز الانقلاب من الامتناع الذي

هو صاحب المواقف

في الامكان

في الى الوجوب الذي في كلام الفاضل السارح ايضا لا يخرج من الاضطرار
 واسم اعلم بالصواب ومن دام زيادة تفصيل في هذا الباب فليطلب
 من رسالتنا العمولة في تحقيق المسئلة المنقولة **قال** صاحب المواقف
 والخصم يعني منكر جواز اعادة المعدوم يدعي الضرورة تارة ويلج
 الاستدلال اخرى ويدعي عليه انهم لا يدعون الضرورة في اصل المعنى
 بل يدعونها في مقدمة دليلة حيث يقولون ان اعادة المعدوم مستنقذ
 اذ على وقوع تقديره وقوي يلزم تخلل العدم بين الشيء ونفقه اللازم
 بطل بالضرورة وانما ذكرناه ثابتا فعلى دفعة ومع نقل الامدس حيث
 ذكره في البحار الافكار وجودهم في مقام المعارضة لوجودها فن
 قال في شرح العقيدة العنصرية انهم يدعون البدلية ويقعون الدلائل
 التبيينية لم يصيب ثم قال صاحب المواقف اما الضرورة فقالوا تخلل
 العدم بين الشيء ونفقه حتى بالضرورة وقال السارح الفاضل في
 تعليقه اذ لا بد لتخلل من طرفي متغايرين فيكون في الوجود
 بعد العدم غير الموجود قبله حتى يتصور تخلل العدم بينهما وعلى
 هذا فلا يكون المعاد هو الجسد بعينه لان كل ما منهما موجود بوجود
 متغاير لوجود صاحبه فهما موجودان متغايران فلا يكون الوجود
 الاول بعينه معاد بعد عدمه والجواب انه لا معنى لتخلل العدم هنا
 سواء كان موجودا زمانيا ثم زال عنه ذلك الوجود في زمان آخر
 ثم انصف به في زمان ثالث ومن هنا تبين ان التخلل في الحقيقة
 انما هو زمان العدم بين زمان الوجود والحدوث واعتبر نسبة
 هذا التخلل الى العدم مجازا كفاه اعتبار التغاير في الوجود الواحد

دخل على صاحب المواقف

دخل على الفاضل الدوان

في شرح العقيدة العنصرية

حيث زمانية على ان دعوى الضرورة في حكم خالفه جهل من العقلاء
 غير مستوعب ولا يذهب عليك ان تمسية ما ذكره في مقام التعليل
 والجواب على اصل القائلين بزيادة الوجود على العينية ولا
 اختصاص ما ذكره في هذه المسئلة بذلك الاصل على ما ثبت
 عليه فيما تقدم وقال الفاضل الطوسي في قواعد العقائد في
 تعليل المنكرين للاستحالة تخلق العدم بين شي وواحد بعينه فان
 لا يكون المعاد عين الجبراء بل ان كان ولا بد فهو مثله **قال**
 سري الدين محمد بن الخي ان ذلك ينقض بالتذكر فان الحاصل في الذكر
 بعد النسيان وهو ما اذكره او لا بعينه وهو عوده وليس ذلك بصحيح
 لان التعدد ينفي الوحدة وتماثل المعاد والجبراء لا يقتضي اتحادا
 الى من كلامه والجواب السابق ذكره جواب عن هذا ايضا
 ومنهم من دقق في رد الجواب المذكور وقال لا يخفى عليك
 ان معنى تقدم الشيء على الشيء مطلقا عبارة عن كون وجود الشيء
 الاقل متقدما على وجود الشيء واعتبر ذلك بالدور فانه يستلزم
 تقدم الشيء على نفسه يعني ان يكون وجوده متقدما على وجود
 نفسه فلو اعيد المحذور لم تقدم بالوجود على نفسه وكما يحكم
 العقل ببطلان تقدمه على نفسه تقدم ما ذاتيا كما يلزم في الدور حكم
 ببطلان تقدم الشيء على نفسه تقدم ما ذاتيا ولم يدرك ان اللازم
 في الدور وهو ان يكون الشيء موجودا ابتداء قبل ان يكون
 موجودا ابتداء وبهذا مستحيل بالبدلية سواء كان القبليته
 ذاتية او زمانية وفيما نحن فيه لا يلزم ما ذكره بل يلزم ان يعود

في الجواب

وجود الشيء بعد ما زال عنه والشيء له غير ظاهر وبطل
 المتبادرة الافية له
 اعلم بالصواب
 واليه المرجع
 والوجهات
 تمت

هذه الرسالة له مع قوله بيان الحق واجب بالآثار

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي اوجدها في العلم بالقدرة والاختيار لا بالايدي
 والاضطرار والصلوة على النبي المختار محمد وآله وصحبه الاخيار
اما بعد فهذه رسالة في تحقيق مراد القائمين بان الواجب ته موجب
 بالذات **اعلم** ان هذه المسئلة من اقرحات مطالب الحكم ومعظم اصول
 الفلسفة ومن له الشك في الحكمة وانتهى الى الفلسفة لا بد له
 من القول بذلك الاصل والا لا يكون له من الحكمة الا الاسم ومن الفلسفة
 الا الرسم فالفلاسفة الاسلاميون كالفارابي وابن سينا لا بد لهم
 من الاعتراف بالاصل المذكور في الاعتقادية وظاهره كقرينة في كل
 الجمع في صميم بين وصفي الاسلام والفلسفة وايضا من الصوفية
 المتشيعين من وافق الفلاسفة في الاصل المذكور على ما افصح
 عنه الفاضل الخايني في رسالته المحولة في تحقيق مذاهب الحكماء
 والمتكلمين والصوفية في ذات الله تعالى ولا شبهة في ان مدار الشريعة
 على البعوضة وكونها تصديقا فعليا بمعنى ذلك على ان يكون قاطعا مختارا

لا فاعلا بالاضطرار فالجمع بين الشرائع او نقول بذلك الاصل
 وان شئت الوقوف على وجه الخلال من الاشكال فاستمع لنا نكلم
 عليك من الحقايق اقول وبالله التوفيق وبين الزمنة التحقيق للكلام
 في ان ارباب الحكمة متوافقون واصحاب الفلاسفة متباينون
 على ان مبدء العالم موجب بالذات فلا حاجة في ذلك الى زيادة
 بيان انما الشك في تعيين مرادهم من هذا القول وتبيين
 مرادهم من هذا الكلام فخص نقول لا يلزم ان يكون مرادهم
 مما ذكر ان مبدء العالم مضطر في ايجاد حيث لا يقدر على تركه
 والاصح منه ذلك او يكون مرادهم ان يقال انه تعالى وان كان فاعلا
 بالهيئة والاختيار لا بالكمس والاضطرار وانه قادر على ان
 يفعل ويصح منه ترك الفعل الا انه لا يتركه الهيئة ولا يتركه
 عن ذاته الفعل لا لاقتضاؤه ذاته حتى يلزم ان يكون مضطرا في اضطرار
 النار والشمس في اليوم والاحراق والاهتداء والاشراق على
 القائلين بتأثير الطبايع واستنساخ الآثار اليها بل لاقتضاؤه
 الحكم ايده وعلى هذا المعنى لا نقص في الايجاب ولا شئ
 ولا يكون القول به كقوله في المبدأ الاول فانه نقصان بلا شبهة
 يجب تنزيه الله تعالى عنه وان القول به كقوله في المبدأ الاول فانه نقصان بلا شبهة
 والنظام ان مرادهم من الايجاب هو هذا المعنى الاخير
 وانه كان المشهور فيما بين خصمهم من فوق المحتكمين والمسلطين
 في كتب الكرام المتأخرين هو المعنى الاول ولا يسجد لذلك انهم يفتنون
 الكمال في الايجاب والكمال فيه على المعنى الاول بل الكمال على المعنى الثاني

في كما لا يخفى على من تأمل وانصف وبالتجيب عن التصنف اتصف
 وعلى وفق ما ذكرنا من القاضل المحقق نيسابري الطوسي حيث
 قال في تبيين الحقائق واعلم ان القادر هو الذي يصح ان يصدر
 عنه الفعل وان لا يصدر ومنه الصفة هي القدرة وانما يترجح
 احد طرفيه على الآخر بالتصاف وجود الارادة وعدمها والفلاسفة
 لا يفترون ذلك انما الخلاف في ان الفعل مع اجتناع القدرة والارادة
 يمكن مقارنة حصوله معهما او لا يمكن بل انما يحصل بعد ذلك
 والفلاسفة ذهبوا الى انه يمكن بل يجب حصوله مع اجتناعهما
 وبقولهم بآلية العلم والقدرة وكون الارادة على خاصا
 حكما يقدم العلم والمتكلمون ذهبوا الى انه لا يمكن بل يجب حصوله
 بعد اجتناعهما لان الداعي الذي هو ارادة جازمة لا يدعوا الى
 المعذور والعلم به بداهة ولذلك قالوا وجوب الحركات الى
 معنا كلامه لنا دليل اخر على تعيين الثاني للارادة في طوع لغرق
 الشهادة وهو انه لا شبهة في ان كل معلول ممكن العدم والا كان
 واجب الوجود منفلا خلافا للفلاسفة في ان كل ممكن مقدور
 له بوجهه وعلى ان الامكان ممتنع للمقدورية عندهم فثبت في حكم
 ما بين المقدورين ان عدم المعلوم الاول مقدور له ولو كان
 اقتضاؤه دايما بحيث لا يمكن تخلفه عنه كما كان عدمه مقدورا له
 واذا تم هذا فافهم انهم لا يقولون بالاجاب على المعنى
 المشهور المذكور في كتب الحكماء الذين لا يقولون به على معنى آخر
 لا يقال بخلاف المعلوم عن العلة الكافية في ايجاده مستنع والاشكال

ربنا في الحق وريية لان نقول ذلك اذا كان اقتضاها العلم المحلول
ذاتيا واما اذا كان اراديا لا يكون الذات مقتضيا له ما لم يتعلق صفة
الارادة كالذي نحن فيه فلا امتناع في التخلف فان قلت لا يخفى من
ان يقع له الصفة التركيب منه ام لا وعلى الاول يلزمهم ما انزههم القائلون
بانه ته مختارا لا موجب فهم لا يجحدون بالحجة التي عدلوا عليها في اثبات
مطلبهم هذا وذلك انهم قالوا ان الجبراء الاول لو كان فاعلا بالقدرة
والاختيار دون الايجاب فتعلق قدرته بآثر مقدوره دون الآخر
افتقر الى مرجح ينتقل الكلام الى تأثيره في ذلك المرجح بان نسبتها
اليه والى ضده التي سواها على السواء فيفتقر الى مرجح آخر وبه تم ج
فيلزم التسلسل في البرجمات وان لم يفتقر لزم استغناء الممكن من المؤثر
لان نسبة القدرة الى الفاعل على السوية وتعلق باحد مما من غير
مرجح فانه سد باب اثبات الصانع اذ لا يجوز ان يترجح وجود
الممكن من غير مرجح ومنه الجبر ينتهون عليهم لان مرادنا على صحة الفعل
والترك منه ته وعلم الثاني يتعين بان يكون مرادهم من القول المذكور
ما هو المشهور لا كما ذكره الله ولا يصح ما نقله عن تقيهم المحصل
قلت فختار انهم يقبلون بصحة الترك منه ته كلف في الواقع فيجب
نفس الامر بانها هي لفظة الحكمة وما في الفاعل يستغنى عنه ته ته وقوم
في نفس الامر بل نظر الى ذاته ته على معنى انه ته فيه عاجز عن الترك بل
قادر عليه مضطر في الفعل والاستحالة في ذلك بل لا بعد ايضا الا يرى
ان ما لم يتم الاستعداد لا يمكن ان يوجد ويدخل تحت قدرته بالفعل لانه
لا يصح ان يصدر عنه املا حتى يكون ذلك لقصوره وخبره من جانبه بل

بل لانه غير قابل للفعل وفيض الوجود بعد فالفيضان من جانبه
ونظر هذا القول في الابتداء على صحة الترك نظر اليه ته دون الواقع
قول اهل الحق متا ومنهم ان الممكنات كلها داخلية تحت قدرته ته
على معنى انه ما من ممكن من الممكنات الا وسوته قادر على ان يخرج
من العدم الى الوجود ومع ذلك لا يمكن ان يخرج كلها الى الوجود
بحيث لا يبقى شيء منها في السقطة على تقدير في موضعه فامكن لا
كلها يصح ان يصدر عنه ته نظر الى قدرته ولا يصح نظر الى الواقع
ونفس الامر كما فيه من الاستحالة الامام الرزى في المطالب
العالية قال اهل الملل الكون اما ان يؤثر مع جواز لا يؤثر وهو
القادر او يؤثر لا مع جواز ان لا يؤثر وهو المحجب فهذا التقسيم
يدل على ان كل مورد فهو اما قادر او محجب ثم عند هذا قالوا
القادر هو الذي ان يؤثر تارة وان لا يؤثر اخرى بحسب الوداعي
المتلخه هذا ملخص الكلام في الفرق بين القادر والمحجب
وجاءت الفلاسفة القول باثبات مؤثر يكون تأثيره على سبيل
الصحة مشكلا ثم ذكر في بيان وجه الاشكال ججي حامدا الحجة الاولى
وهي ان كل شيء يفرض مؤثرا في اثره اما ان كل ما لا بد منه في كونه
مؤثرا في ذلك الاثر حاضر او لا يكون مجموع تلك الامور حاضر
فان كان الاول وجب ترتيب الاثر عليه ضرورة ان المحلول
يجب وجوده عند حصول جميع ما لا بد من وجوده فان كان الثاني
امتنع صدور الاثر عنه ضرورة انتفاء كل جزء من جملة ما يتوقف
عليه وجود المحلول علته مستقلة لعدمه فيجب عدمه على تقدير

حصول جميع ما لا بد منه في وجوده واذا وجب عدمه يتحقق وجوده واذا
كان لا محالة ارجى ما بين الخاليتين وثبت ان الى اصل في احوالها
الوجوب والاحتمال في الاخرى هو الامتناع لظهور ان التأثير على سبيل
الصحة والجواز لا يقبل العقل ثم قال واعلم ان المتكلمين لهم
في هذا المقام قولان منهم من سلم الرجحان بدون المخرج محال
الا انهم زعموا ان عند حصول المخرج يغير الفعل اولى بالوقوع اذ ان
تلك الاولوية لا تنتهي الى هذا الوجوب ومنهم من قال الرجحان
بدون المخرج في حق القادر غير محتج وضربوا لذلك امثلة منها الخبز
بين ضرب القدحين ومنها الخبز بين اكل الرقيقين ومنها الابد
من السبع اذا وصل الى شجر الطريقتين فانه يختار احدى دون الاخر
لا يخرج فاولوا ولا بد منها من الاعتراف بما كان ان يصدر عن القادر
احد مقدوره دون الاخر لا يخرج اذ لو اقتضاه على انضمام المخرج
اليه وقد ثبت ان عند انضمام المخرج اليه واجب الوقوع في
يلزم ان لا يبقى فرق بين الموجب والقادر لكن العلم ان الفرق ضروري
فوجب الاعتراف بان القادر يمكنه ترتيب احدى مقدوريه على الاخر
من غير مخرج الى هذا كلامه فقد تكفينا من هذا التفصيل امران
احدهما ان الالزام الخافي للقدرة لا يلزم ان يكون ناشيا عن ذات الفاعل
مستفرا اليه وحده وهذا يشهد بما قد مناه من الالزام اثبته الحكماء
في الجبر الاول استناده الى الحكمة لا الى ذاته ثم ان قولهم
بانه موجب قادر لا يختار لانه واجب بالذات كماله النظام من توريد
القدم بل لانه فاعل وصق كل فاعل ان يكون كذلك الفاعل او يمكن

او يمكن المحقق الطوسي في شرحه للامارات واما الفلاسفة فلم
يذهبوا الى انه ليس بقادر مختار بل ذهبوا الى قدرته واختياره
لا يوجب كلفة في ذاته فان فاعلية ليس كفاعلية المختار بل
من الحيوانات ولا فاعلية المحبورين من ذوي الطبائع الجسمانية
يعني ان قدرته ليس صفة من جهة بفعله وتركه وان ارادته
ليست صفة مخصوصة لاحد معدوريه على الاخر بالوقوع بل
كل منهما عين ذاته على معنى ان ذاته من حيث انها مودعة على
وفق مشيئة في الممكنات قدرة ومن حيث انها مرجحة لاحد
المقدورين المختار وبين على الاخر اختيار ومن صاحب التوفيق
زعم ان مراده ان يقال انه قادر مختار كفا لا بمعنى صحة الفعل
والترك على ما يقدر به الحكيمة بل بمعنى ان شاء فعل وان لم يشاء لم
يفعل وهذا المعنى المتحقق عليه بين الفريقين الا ان الحكماء ذهبوا
الى مشيئة الفعل لازمة لذاته فيستحيل الا تفكاك بين ما تقدم
الشريعة الاولى واجب صدقه ومقدم الشريعة الثانية يتحقق صدقه
وكلتا الشريطين صادقتان في الباري ثم لان صدق الشريعة
لا يقتضي صدق الطرفين ولا صدق احدهما فقد مرت كلام ذلك
آتفا قبل تغيير معناه ونزل امره على غير معناه ثم انه اخطأ
في زعمه قيام الخلاف بين الفريقين في ثبوت القدرة بمعنى صحة
الفعل والترك ثم انه لم يعرف فيما تقدم ان الفلاسفة في القول
المتكلمين فيه ثم ان ما ذكره نفيا واثباتا معنى القادر وصوره عند
الطريقتين لا معنى مجموع القادر والمختار كما توهم ذلك الذاعلم

وقد سبقه الى هذا الوهم الفاضل الشريف حيث قال في بحث
الاجسام من الخواشي التي علقها على شرع التجريد ان الاختيار يعني
كونه بحيث ان شاء ففعل وان لم يشأ لم يفعل فانه صريح
في عدم الفرق بين القدرة والاختيار لان ما ذكره معنى القدرة
وانت ما عرفت مراد الفلاسفة من الارجاب ووقفت على عدم فلانهم
في القدرة بمعنى الصحة والترك فقد تحقق ان الزاعم المذكور في قوله
موجب ارباب الملك والشرائع من اصل الاسلام وغيرهم الى انه
قادرا مختارا على معنى انه يصح منه ايجاد العالم وتركه وليس شي
منها لازما لانه حيث يستحيل انفا كما عنه وتصح الفعل انما هو
بارادته وخالف الفلاسفة في ذلك وقالوا انه ته موجب بالذات
لا يعني ان فاعليته الجبرية من ذوي الطبايع الجسمانية كادارة
النار واسراق النحل بل على معنى انه ته تام في فاعليته فيجب
منه ما تم الاستعداد له للوجود من غير ان يعلل طلب وقصد مع علمه
لمعلوله وصدد عنه فهو الجواد الحق والفيض المطلق وما يتوهم
من انه لا خلاف بين المتكلمين والفلاسفة في كونه ته كما قد رايت
فان الكل متفقون عليه بل الخلاف في ان الفعل هل يجبا مع القدرة
والارادة او لا فذهب الفلاسفة الى ان الفعل يجب مقارنته القدرة
والارادة لا متناعا كلف المعلوم عن العلة القائمة ووجب المتكلمون
الى انه يجب تاخير الفعل عنها لوجوب عدم الفعل كالما يقصد اليه
والا يلزم طلب حصول الحاصل ليس بشي وبذلك الخلاف ثابت بيننا وبينهم
في القدرة بمعنى صحة الفعل والترك فانهم يقولون ان تمثيل نظام جميع

جميع الموجودات من الازل الى الابد في علم توهم اوقات المرتبة الغير
الغير المتناهي التي يجب ويليق ان يقع كل موجود منها في واحد من
تلك الاوقات لازم لذاته لا يتصور تخلفه ويقتضي افاضة ذلك
النظام على ذلك الترتيب والتفصيل بحيث لا يكون عدم افاضة
اصلا وسو التمثيل يسوونه عناية ازلية وبعضهم يسميه ارادة
وتحت نقول بصحة الترك والفعل وعدم لزوم الافاضة والصدور
بل نقول لزوم الصدور بحيث لا يصح منه تركه نقض لا يليق بحجاب
كبريائه والجب انه صنف كتابا في تهافت الفلاسفة وعقده الله
المسئلة وخاض فيها قبل تحقق مخالفتهم فيها واوجب منه انه يتر
مراد الفاضل الطوسي على خلاف ما صرح به نفسه في شرحه للاشارات
في تخصيصه المحصل ثم ان الكلام المنقول آنفا محتوية على وجود
الملك منها ان الظاهر منه ان لا يكون خلافا بين ارباب الشرايع
والملك من اصل الاسلام وغيرهم في هذا المطلب بل يكون
الكل متفقة فيه على مخالفة الفلاسفة وقد جهلت فيما تقدم
على ان الصوفية المتشرعين مع الفلاسفة في هذا المطلب
وقد وضح في هذا الوهم الفاضل الشريف فانه قال في شرحه للوقوف
والى هذا الى انه ته قادرا منه ايجاد العالم وتركه فليس شي ومنها
لازم لانه حيث يستحيل انفا كما عنه ووجب المتكلمون كلاما ومنها ان
معنى ايجاب شي شيئا آخر هو اقتضاه اياه على وجه لا يكون تخلف
الثاني عن الاول كما اقتضاه الشمس للامثلة على رأي الفلاسفة
وهم على ما نرى في ذلك الزاعم ما ذهبوا الى اثبات الارجاب بالمعنى المذكور

في مبدء العالم لزمهم القول بان فاعليته كفا عليته المضطربين من ذوي
الطبايع الجسمانية فيما يرجع اليه الفاعل من معنى التأثير والايجاب
وفارقها من حيث ان فاعليته مقارنة للشعور والوجدان والعلم دون
فاعليته ولا تأثير لهذا الفرق بين الالجابين فلا وجه لقوله وقالوا
انه ته موجب بالذات لا بمعنى ان فاعليته كفا عليته الجبوريين ومنها انه
يرد على قوله بل بمعنى انه تام في فاعليته اي ان الالجاب بهذا المعنى
لا ينكره اصل الحق على ما ذكره الشريف الفاضل في حواشي التجريد
حيث قال ان القول يتوقف على تحقق الاستعداد لا ينافي
القول بالفاعل المحتار لوان كان يكون ان توقفه عا ديا على كونه
كونه حقيقيا جازا ان لا يكون مقتضيا الى وجوب الغيظ بل الى تزج
وعلى تقدير افضائه اليه جازا ان لا يكون الاستعداد الكففي الى
وجوب الغيظ مستندا الى اختياره وبذلك يندفع ما قيل ان الجاهل
المذكورة منها اعلم على قاعدة الالجاب دون قاعدة الاختيار
التي هي كلامه ومنها ان موجب قوله مع الاوقات المرتبة الغير
اختصاصية هو ان يكون كل موجود ممكن ما ديا كان او بحر وازمانيا
واقعا فيراد في ظرفه وليس كذلك فان من الموجودات التي لا
تعلق له الى الزمان اصلا كالعقل المجردة على اصولهم ومنها القول
عن العبارة الصحيحة في قوله بل الخلاف في ان الفعل يملك
القدرة والارادة فان الصواب ان يقال يملك يجب مقارنته
للقدرة والارادة اذ لا خلاف في جواز جماعته للقدرة والارادة
انما الخلاف في وجوب تلك الجماعية ومنها في تفكيكه القابل لامتناع

ع تخلف المعلوم من القصور اذ لم يثبت بعد ان تعلق الارادة بالمعلوم
حرارة رضية من القوة التامة فالوجه ان يقال في التعليل لا امتناع تخلف
مراده ته عن تعلق الرادة لا يستلزم العجز ومنها انه استدلال بقوله فانهم
يقولون ان تمثيل نظام جميع الموجودات الى على اهم لا يقولون بمعنى
صحة الفعل والترك ومبني ذلك الاستدلال على ان يكون ذاته ته
عندهم مقتضيا لتمثيل المذكور وان يكون ذلك التمثيل مقتضيا
لافاضة هذا النظام مقتضى الذات بالواسطة المستندة اليه فلا
يصح انفكاكه عنه لا فضا له كما لا يصح انفكاك الاحراق اياه انفكاكا
تامنا عن النار لاقتضائه اياه بالواسطة اقتضاء السخينة اقتضاء
تام ولا صحة لذلك الجبني لان موجب ان يكون لانهم لا يقولون يكون
التمثيل المذكور المسمى بالعبارة اللازمة موجب لفيض ان التمثيل
عنه ته ايجابا تاما بل يقولون انه مرجع اقتضائه ته اياه على عدم
اقتضائه فهو بمنزلة الداعي الى الفعل بالاختيار منها وافصح عن
ذلك صاحب الحواش حيث قال في مقصوده مرید قال الحكماء
ارادة نفس علم بوجه النظام الاكل ويسمونه عناية بل النظام من سياق
كلامهم انهم يجعلون التمثيل المذكور مرجعا لصدور العالم على هذا
الوجه المخصوص على ما يدلل به الامكنة قال الكاتب في شرحه للممكن
اختلفوا في معنى عناية الله ته فذهبوا الى ان الالعبارة
عن علمه ته بانه كيف ينبغي ان يكون نظام الوجود حتى يكون واقعا على
الوجه الاكل الالقي وعلم بهذا المعنى سبب لفيض ان العالم على ذلك
النظام من الله ته فاذا من هذا العلم هو العناية التي كلامه ولا يذهب

عليك انه لو لم يكن ان يصدر العالم عن اسم توحي وجر آخر لم يخرج
لصوره على هذا الوجه وهذا كالحسن منهم بانه تو قادر على ايجاد
العالم على كل من الوجوه الممكنة به لا من الاخر وفي الحواشي الشريفة
الحكمة على شئ 2 اعطال من تلك الحكمة قولهم ان جميع الممكنات
من حيث هي باسرها قابلة للوجود وكذا لا تاتي على احوال مختلفة
ووجوه الا ان بعض تلك الوجوه ابلغ نظاما واحسن انتظاما
للكل من حيث كل في من حيث قبولها لذلك الوجه الاكل
اشد للمبدء الكمال من جميع الجهات فاستحققت ان يعتز عليها
ذلك الوجه الا ببلغ الا حسن اعني النظام الحسن هو الواقع ولما فيه
حسن وسوان مبني هذا الكلام سواء لم يوجد الممكنات الداخلة تحت
الوجود يكتف ان يدخله في الوصف على احوال شتى ووجوه مختلفة
في محل المنع وذلك ان الثابت امكان دخول كل منها تحت الوجود
في الحكمة ولا يلزم منها امكان دخول الكل تحت الوجود على وجه
شئ فان العقد لا ينقبض عن احتماله ان يكون الممكن دخول
الكل تحت الوجود بوجه معين ويكون ساير الوجوه غير ممكنة
لوجودها في الايرى ان دخول مجموع العلم والحلول
لا يمكن الاتحاد واحد وسوان يكون العلم متقدمة عليه غير مقرنة
بما يصادفه في الوجود وساير الاحكام المتصورة كدخولها في
الوجود وهي متاخرة عنه او متارنا لزمانا وذا تار او مقرنة
لا يصادفه وينع عن الوجود الممكنة فلم لا يجوز ان يكون الحال
في مجموع الممكنات الداخلة تحت الوجود كذلك ان

ان كلاما من الفريقين انما ذهب في حق المبدء الاول من اثبات الالهي
ونفيه لزمهم ان الكمال فيما ذهبوا اليه فعلى هذا الشكل قول المتكلمين
بالايجاب في الصفات قال الفاضل الشريف ان تأثيره في الصفات
اذا كان بايجاب يلزم ان يكون الواجب موجبا بالذات فلا يكون الالهي
تقصا فيجوز ان يتصف به بالقياس الى بعض مصنوعات ودعوى
ان ايجاب الصفات كمال وايجاب غير ما نقصان شكل جدا ونقص
تقول المتكلمين ان يقدرا في حق الاشكال ان ايجاب الصفات
مرجع الى السالبة فلو كانت من صفات الكمال ولا شك في انه
كمال يخرج به عما في عدم القدرة على الترك من منظمة النقصان
ورس عليه بخلاف ايجاب المصنوعات فان مرجع الى السالبة
انفكاكه عنه في واضطراره في النفع للغير والكمال فيه فظهرت بوجه
نقصان من حيث انه لا يقدر على الترك ويضطر على الفعل غير منجزة
ان الالهي بالحق الذي ذكرناه وقلنا ان مراد الفلاسفة
من قولهم ان المبدء الاول موجب بالذات الموجب بهذا المعنى
ليس بجديد عن الوجود على انه تعالى الذي اثبتته الحقرة فانهم يقولون
على ما نقله الفاضل لفظ سمي عليه الرحمة في تخصيص الموصوفين القادر
العالم الغني لا يترك الواجب منه ورة ومنه الضرورة عند علم
حكم العقل مع بعض الاشياء ووجوب بعضها وهذا الحكم لا يخرج بعض
الاشياء عن تحت قدرته كما ان من واما اثبتته الحكماء من معنى الايجاب
موافقة بعض الوجوه للحكمة ومما لفتنا لآخرين لها وسنذكر في بعض
تلك الوجوه عن تحت قدرته في ليس التوقي بين المذهبين من حيث

ان الثابت على الخدم الاول الوجوب على الله تعالى وعلى الخدم الثاني
الوجوب على الله تعالى كما هو المشهور المذكور في كتب المتأخرين وقد افصح
عنه الفاضل الشريف في شرحه المذكور حيث قال انه تعالى الىكم فيحكم ما يريد
ويفعل ما يشاء ولا وجوب عليه عنه لان الثابت على الخدم الثاني
ايضا ليس الوجوب على الله تعالى وما انجز الكلام الى هذا المقام فاما علينا
ان تذكر اصل الاعتدال فيما تقدم من العقل قال الامام في الخطاب
العالية الفصل العاشر في تحقيق الكلام في تقييد الدواعي الى ما يكون
واعية الحاجة والى ما يكون داعية الاحسان اعلم ان هذا التقسيم
هو اللائق باصول المعقولة وعليه قد عرفت كثير من مباهجهم في علوم
الالهيات فتقول قد بينا انه لا معنى للحكمة والحكمة هي القوة
والسرور وما يكون مؤديا اليها او الى احد من فنقول العلم يكون العقل
منفعة ما يدعوه الى ايصال تلك المنفعة الى نفسه او الى غيره والاول
مؤدعية الحاجة والثاني مؤدعية الاحسان فهذه الدواعي الى الفعل
الجود كونه في نفسه حسن الداعي الى تركه بحر كونه قبيحا فداعية الحاجة
اعتبار صفة الفاعل وهو كونه متحاجا الى ذلك الشيء او اما داعية
الحكمة فهي اعتبار صفة الفعل لا اعتبار صفة الفاعل واعني
باعتبار صفة الفعل كونه في نفسه حسنا او كونه في نفسه قبيحا ثم قال
حكم من بين العتمين مختلف لان قبحه يدعوه على الترك على سبيل
الجزم ولا يجوز خلافه واما حسنه فيدعوه الفول من غير وجوبه
ثم ان الاتصاف الى حسنه وجه يقتضي ان يكون قوله من تركه ههنا
الداعي اقوى لكنه لا يبلغ الوجوب فان الاتصاف اليه مما يقتضي الوجوب

بصار في غاية القوة لانه صار بحيث لا يجوز في العقل تركه الى ههنا كلام
واذا عرفت اصله على هذا التفصيل فقد وقفت على ما في المواقف
وسرهم حيث قال واما المعقولة قالهم او وجوبه عليه تعالى بناء على اصلهم
امور الاول اللطف وفسره بان الفعل الذي يعرب العبد الى الطاعة
ويبعده عن المعصية ولا ينشئ الى حد الايجاب لينفي الانبياء عليهم
السلام فانما نعلم بالضرورة ان الناس من اقرب الى الطاعة وابعده
عن المعصية فيقال لهم عن المعصية من هذا الدليل الذي تمسكتم به
في وجوب اللطف ينتقض بامور لا يحصل فانما نعلم انه لو كان في
عصه آفة وفي كل بلد معصوم يأم بالمعروف وينهى عن المنكر وكان
حكم الاطراف في تهدد بينا كان لطفا وانتم لا يوجبونه على الله تعالى بل
يجزم بعده فلا يكون واجبا كواثاني من الامور التي اوجبوا
الثواب على الطاعة لانه مستحق للعبد على الله تعالى بالطاعة فلا خلاف
قبيح فهو ممتنع عليه تعالى واذا كان ترك ممتنعا كان الايمان واجبا
اثالث من تلك الامور العقاب على المعصية زجر منها فان
في تركه ايضا اذن للعصاة في المعصية واغراء لهم بها فيقال
لهم العقاب حقه والاسقاط فضله فكيف يدرك امتناعه بالعقل
ويترك العقاب لا يستلزم التسوية فان القطيع مثاب وودن المعاصي
وصديك الاذن والاغراء مع ربحان ظن العقاب ببحر وجوبه المبرور
ضعيف جدا الرابع من الامور الواجبة عندكم الاصلح للعبد في الدنيا
فيقال لهم الاصلح للكافر الفقيه المعذب في الدنيا والآخرة ان لا
كلف مع انه محكوف فلم يراهم في حقه ما كان اصلح له فلا يكون الاصلح

واجب عليه تومن اخلد حيث كان مبناه عليه على عدم الفرق
مراتب القبح بان يكون كل ما هو صنف يجب ان يفعل وكل ما هو
قبيح يجب ان يترك وقد عرفت انهم لا يقدرون به وفي الخطاب
الغالبه الامام قال العلم لغرض امره كان لها ثلثة اولاد واحد
ممرات في كبره وكان مومنا يقينا والثاني مات في كبره وكان
كافرا فاستقام الثالث مات في صغره فسألوا عن الهادي رئيس
المعتزلة عن حالهم فقال اما الزاهد في اعلى الجنة واما الفاسق
ففي درجات النار واما الصغير فمن اصل السلامة فقال السائل
ان اراد ذلك الصبي ان يذهب الى درجات الجنة في الموضع الذي
احضه المومنين الزاهدين هل يمكن فيه فقال اجباي لا لانه يقال
ان افعالنا وصل الى ذلك الدرجات بسبب في منزله ولم يحصل
لك ذلك فكيف يصل اليه فقال السائل لو قال ذلك الصبي
آلهي ليس الذنب مني لانك اتيتني قبل البلوغ بل كان الواجب
عليك ان تمنيني حتى اذا بلغت اتيت بالطاعات الكثيرة مثل
ما اتى به الاخ الزاهد فقال اجباي ان الله تعالى يقول كنت
اعلم انك لو بلغت كلفت ولصرت مستحقا للنار فراعيت
مصلحتك وادمتك قبل البلوغ حتى لا تكون من اصل النار
فقال السائل فلو ان الاخ الكافر يقول يا آلهي علمت
من ذلك الاخ الصغير انه لو بلغ كفر ويستحق العقاب فكذلك
علمت من حاله ان الامر كذلك فكيف رعيت مصلحته وما رعيت
مصلحتي فلم تذكر السائل هذا السؤال القطع اجباي ويجوز عن

عن الجواب وان ابا الحسن البصري بعد ادوارا ورؤى هذه الحاضرة
في كتابه العز و قال نحن سئ في هذه المسئلة هذه الاجوبة والاصح بان
في الجواب عن ذلك طريقان اما لم يوجب الاصل في الدنيا فانه يقول
ان الله تعالى يقول للمومنين والكافرين كل فئة في ما هم فيها
الغرض للمنافع العظيمة فهذا الزاهد اصح للاختيار فجاز بالجنة
وهذا الكافر اساء الاختيار فوقع بالعذاب فاذا قال الطفل قولا
كلفتني فيقول الله تعالى هذا التكليف تفضل وليس يجب اذا تفضلت
على احد ان الفضل على كل احد لان المتفضل ان يتفضل له ولا يتفضل
والزاهد انما الصبي ان التفضل عليك غير لازم وليس للكا فر مثلا
اتمنى لانك لم تفعل ان يجب احترام الطفل لاجل انه علم كفر فيلزم
احترام كل من يكفر لانه ليس يلزمه التفصيل ولا يجب اذا لم يتفضل
على الطفل بالتكليف ان لا يتفضل على غيره كما ذكرنا ان ترك التفصيل
في حق واحد لا يوجب تركه في حق غيره فظهر ان مع هذا الجواب
لا يلزم تلك الجهة واما من قال بوجود الاصل في الآخرة فانه
يقول انما كلف اليه المومنين لانه علم انه مومنين ويصل الى الصواب
وليس في بلوغه وتكليفه مفردة لاحد من المكلفين واما الطفل فانه
لو بلغ وكلفه لكان ذلك مفردة لحق بعض المكلفين فظهر الفرق
وهذا تمام ما اراده ابو الحسن البصري في كتاب الضرر الى صاحب كتابه
وبهذا التفصيل يتبين ان ما نقل عن الاشعري في الالتزام ابي الجبائي
والسكانه ليس مما يخفى بالقلم على قاعدتهم القابلة بوجوب الاصل
على الله تعالى رعي صاحب المواقف ثم انه لم يوجب في تقريره جواب

جواب الجبائي حيث قال ثياب بالجنة ثم قال فاصح ما دخل الجنة
لان مبناه على ان لا يدخل الجنة من الاثواب له ولا صم
عندهم لانهم لا يقبلون بمسح له احرم غير الجنة
والنكاح وان قالوا بالاسطة

بين الكفر والايان

وقد وثق ذلك فكل

في تقرير الامام

كان يفتي على المسائل

واسم اعلم

بالصواب

والعلم بوجه

والما

ب

م

سورة التوبة سورة البقرة سورة المائدة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي كرم آدم عليه واخفصل له بفضل اسمائه والصلوة
على من فضله الله برأيه التمسب وحفظ آياته عن الناس تعظي
لشانه وجعل قرنه خير القرون وفيه كل اهل من عهده خير زمانه
كما ورد في حديث اوردته البخاري عليه راحة الباري في صحبه في
هذه العبارة بحث من خير تدون بني آدم قرنا قرنا حتى كنت فيه



بسم الله الرحمن الرحيم
 الحمد لله الذي احسن كل مصنوع **•** واقن كل شئ **•** والصلوة على محمد
 المبعوث من اشرف قبيلة وافضل جن **•** المنعوت بالفضل على كل حي
اما بعد فمن سأل معمله في بيان **•** عدم نسبة الشئ الى الله تعالى
 و**فراثة التوفيق** **•** وببده ارقه التحقيق **•** ثبت في صحيح مسلم
 ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقول في دعاء الاستفتاح
 ببيك وسعديك والخير في يديك **•** والشئ ليس اليك اليد مجاز
 غير القوة المنصرفه ولا يخفى وجه التجوز على من قدم راسخ في علم
 وتبينها باعتبار تنوع المنصرف في العالمين عالم الشهادة المسمى
 بعالم الملك وعالم الغيب المسمى بعالم الملكوت ومنه يهنا توضح
 وجه قوله تعالى ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي علي قراءة
 التبريد لما خلقتة واحظ من عالمي الملك والملكوت وفيه اشارة
 الى جهته فضل آدم عليه السلام على المأمورين بالسجود له فمن لا حظ لهم
 من احد العالمين المذكورين **•** واما قال الشئ ليس اليك ولم يقل
 والشئ ليس منك لان وجوده منه ضرورة انه لا يوجد الا هو
 الا انه ليس شئ بالنسبة اليه تعالى **•** واما ذلك بالنسبة الى غيره
 والاضافة الى ما سواه وعلى هذا ورد قوله تعالى في بيدك الخير
 انك على كل شئ قدير **•** والشئ خص بالخير بالذكر في مقام النسبة اليه
 تعالى وذكر الشئ العالم **•** ايضا في بيان تناول قدره لماله



صلاحية المقدورية وتحقيق هذا الكلام ان الله تعالى خالق كل شئ فهو
 الخالق للعباد وما صدر عنهم ظهر منهم في الافعال الاقوال والاعمال
 البقيع المسمى عنه كان قد فعل الشئ والسوء والرب تعالى هو الذي
 جعله فاعلا لذلك **•** وهذا يجعل منه سبحانه وتعالى عدل وحكمة وصواب
 فجعله فاعلا خير حسن والمفعول **•** وقبيح فهو سبحانه بهذا
 يجعل قد وضع الشئ موضع لماله في ذلك **•** في حكمه البالغة التي
 تحمد عليها فهو خير وحكمة ومصلحة وان كان وقوعه من اي في العبد
 عيبا ونقصا **•** وهذا امر معقول في الشئ فان الصانع الخبير
 اذا اخذ بحسبة العوجا **•** والحق المكسور واللينه الناقصة فوضع في
 ذلك في موضع يليق به **•** وببده كان ذلك منه عدلا وصوابا يمدح
 به وان كان في المحل عوج ونقص وعيب يذم به المحل وفي موضع
 الخبائث في موضعها ومحلها اللائق بها كان ذلك حكمة وعدلا
 وصوابا يمدح به وان كان في المحل عوج ونقص وعيب يذم به المحل
 وفي موضع الخبائث في موضعها ومحلها اللائق بها كان ذلك
 حكمة وعدلا وصوابا **•** واما السفه والظلم ان يضعها في غير
 موضعها ومحلها اللائق بها **•** فمن وضع العمامة على الراس والنعل
 في الرجل **•** والكحل في العين والزبالة في الكتف **•** فقد وضع الشئ
 في موضعه ولم يظلم النعل والزبالة ازيد **•** فلهذا التفصيل المكشوف
 الحجاب عن وجه الصواب الذي ذكرناه في تفسير قوله تعالى يا ايها
 حمزة فمما به وما اصابت من سيئة فم نفسك **•** حيث قلنا قال
 النبي فم الله تعالى عز وجل خلقا كاحسنه واحسنه من العبد كسبا

كالسنة فواجه الفرق من الله تعالى قلت ان السنة من حيث
 انها سنة لا نسبة لها الى الله تعالى وقد ورد في الخبر ان ليس
 عليه سلام قال الله تعالى هو محمود في جميع فعاله حاشاك حاشاك
 باروحى فداك من فعل سبعين في وجهك احسن واذا عرفت ان
 الشر من حيث انه لا نسبة له اليه تعالى فقد وقعت على ستر
 دقيق لم يتنبه له المفسرون في قوله تعالى حكاية غفر من اجن انا
 لا ندرى الله ان يدبر في الارض ام اراد بهم ربهم شد اجبت
 اني عند ذكر ارادة الخیر بصفة المجهول صار فاسبتها غم الله تعالى
 وعند ذكر ارادة الخیر بصفة المعلوم صار فاسبتها اليه تعالى واعلم
 ان خلق الكافر ليس بفسح وان كان الكافر قبيحا كما ان تصوير الصور
 البقية ليس قبيحا بل يدل على كمال خلاقته المصنوع وغاية مهارته في
 صنعه وتحقيق هذا المعنى ان الحكمة كما ان موجهها اتقان الصنع
 لا اتقان الخلق على ما نبه عليه في قوله صنع الله الذي اتقن
كل شئ اي احكم صنعه فان تعاقب صورة اجمال بعد ما تخلصت وصارت
 كالعين المنقوش كما هو المذكور في سباق الكلام دل على كمال الاتقان
 من جهة الصنع وهو تركيب الصورة في المادة وهذا الاتقان ينظم
 كل شئ قويا كان تركيبه كالخل او ضعيفا كالخلع لم يتنبه له
 من قال في تفسيره احكم خلقه وشواه على ما ينبغي كذلك موجهها
 الخلق لا احسان المخلوق ولهذا قال الله تعالى احسن كل شئ خلقه
 اي لم يقتصر على قول احسن كل شئ بل اود عليه قوله الخلق قال في
 زيادة صرف احسن المخلوق الى الخلق وله ايضا في التفاوت غم خلقه

الصنع

في قوله تعالى ما ترى في خلق الرحمن لا غير خلقه وقصور الصانع انما يرمز
 من القصور في المصنوع لانه قد يكون دليلا على كمال ولقد اشار
 الى هذا الشيخ المحقق محي الدين العيني قدس الله العزيز لا تنكره
 الباطل في طرزه فانه بعض كماله وقال بعض العارفين قدس هم
 على ان العارضة في صور صانع **•** در بدی صنعت نه در وضع بد
 شسته خط رشتی نقش نسبت **•** قوت نقاش باشد انکه او
 هم تواند رشت کردن هم بگو **•** قال الله تبارك وتعالى ولو شيئا
 لا تبنا كل نفس بما اياي ما يهتدي الى طريق النجاة من النار في دار
 القرار ولكن حق القول مني اي ثبت فضائي على مقتضى الحكمة الالهية
 لاملان جهنم من اجنة والناس اجمعين لان جهنم مرتبة من مراتب
 الوجود فلا يجوز في الحكمة تعطيلها وابقائها في كتم العدم والحق الذي
 انواره تلوح من كوة التحقيق بقوة التوفيق ان فيض الوجود من
 منبع الوجود فيض على الالهية الممكنة حسنت ما تشعه وتقبله وكما ان
 المنعم في النشأته يمكن فذلك المعذب فيها ممكن والمنعم في
 احديهما دون الآخر ممكن وعطاؤه تعالى في غير مقطوع والامنع
 فان بين ملان بالخير والكمال وقوائمه مملوءة بتقاييس جواهر وجوده والافعال
 فلا بد ان يوجد جميع الاقسام الممكنة واصل هذا ان الصفات الالهية
 باسرها تقتضيه الظهور في نظام الكاوان والبروز في مجالي الاعيان
 وكما ان الاسماء الالهية اجمالية تقتضيه البروز وباني الاستشهاد فكل
 الاسماء اجمالية تستدعي الظهور واظهار الامار فلما ان اسم الهاد
 المغيرة يجلي في مجالي نساة المؤمنين والابرار كذلك اسم المفضل

الذي يظهر في مظان نشأة المشركين والكفار واعتبر في هذا في
 سائر الاسماء والصفات تنكشف عليك لمعة من لمعات انوار الحقيقة
 ويستحق سمة من نفحات الاسرار الدقيقة والسؤال بان هذا المصاحف
 مظهر لهذا الاسم وذلك لذلك الاسم مصحح عند التحقيق فانه
 لو كان هذا مظهر لذلك الاسم لكان هذا ذلك فافهم هذا الية
 واذا عرفت هذا فقد انكشف لك وجه ما ورد في الحديث
 الصحيح الذي في قوله عليه السلام في وجهه ما وجد خيرا فليحمد الله تعالى ووجه
 وجد غير ذلك فلا يلزم الا لفه ووقف على معنى قوله تعالى
 ان الله لا يعلم الساس شيئا ولكن الناس انفسهم ظلمون وذلك
 انه تعالى لما ذكر الصميم والعجم الذين يدلان على عدم استعداد الادراك
 اشعر الكلام بوقوع الظلم لوجود الاستعداد لبعض وعدمه لبعض فلب
 الظلم غير ذاته تعالى لان عدم الاستعداد في الاصل ليس ظلما لعدم
 امكان ما هو موجود منه بالنسبة الى خصوصية ذلك العين وهو يتيم
 فكان عينه مقتضية له في مرتبة من مراتب الامكان كما لا يمكن للحمار
 مع حماليته استعداد الادراك الانساني وكان عينه مستعدا
 لما هو عليه من الاستعداد الحارسي ولا يطلب منه واما في استعداد
 فلا ظلم هذا اذا لم يكن في الاصل واما اذا كان فيه ثم بطل بسوء الهيات
 المنظمة فلا كلام فيه وكلاهما ظالم لنفسه اما الثاني فظاهر واما
 الاول فليقصده في درجات الامكان ونقصانه بالاضافة الى ما فوقه
 كقصود الحمار مثلا غير الانسان ونقصانه بالنسبة اليه لا في نفسه
 فانه في حيز نفسه ليس تقاصر ولا ناقص الى ما اشهد اليه بعض الكمالين في

في النظم الفارسي. بهر ما كفت خطا برقم صنع زرفت. اويس بنظر باك خطاب
 نفى الخطا، غم الصنع واصاب على ما مر بيانه وابته في المصنوع ثم انشا
 بالاستتار الى وجه انتقائه عنه ايضا بنوع من الاعتبارات واما في
 شرح الببت المذكور رسالة مفردة اوردها فيها تفصيل الوجه المذكور
 واما الذي ذهب اليه اساطين الحكماء وسلاطين المعرفة من ان الحمار
 يصدر عنه نقاب بالذات والشعر العرض ما بينهما من الارتباط كما
 بين الجواهر والعرض وقد لوح الى هذا المقال من قال الغث لا يخلو من
 يعني ما نزل في وقته من قطار الامطار مع ما فيه من قضاء الاقطار
 لا يخلو عن الاخطار في بعض الاقطار ومعنى الكلام ان الحمار الكلي والنفع
 العام المقصود ان بالذات لا يتوكل في ضرر خاص لما به
 ان يفعل بالعرض فان قوام العالم بالنظام المحكم لا بد من ظهور الشرور
 وصدر الالام وهذا لا ينافي في الحكمة فان الطبيب اذا ذوق قد يستعمل
 السم في ازالة المرض قال مولانا قدس سره الغيرة وحماسه
 شره سوز دازميان كائنات. بهر حال جوت دان اندر نبات
 فله ايضا وجه معقول الا ان ما قد تمناه ادق وبالقبول الحق ولسنا
 تعالى ومقتضى الحكمة البق ووافق كما لا يخفى على من تأمل فيها وانصف
 والتجنب عن التعسف والنقص انصف وانه تعالى اعلم واحكم

تمت الرسالة الشريفة المتعلقة بهر

عدم نسبة الشر الى الله تعالى

لابن الكمال الوزير

قدس سره الغيرة

م



بسم الله الرحمن الرحيم
 الحمد لله والصلوة على نبيه والنسب على خليفته في ارضه اللهم
 ارض عنه وارض له **ما بعد** فان المسئلة النائرة في البلاد **الدائرة** على
 السن العباد **وهي** مسئلة دخول ولد البنت في الموقوف على اولاد
 الاولاد **قد ذكرت** في حضرة من نظر باض العلم بحسن تربيته **وفاض**
 حياض الشرع بامداد تقوية **استخرج** طبعه الفواصغ بحار العلوم
 ودرر دلائق المسائل **وفت** كفيه عن نهرا سائل **وفت** كفيه عن نهرا
 السائل **وهو** حضرة السلطان **خليفة** الرحمن **صاحب** الزمان
 ناصب راية الامن والامان **المتغنى** عن التوصيف والتعريف و
 البسان **ابو** الفتح سلطان سليم خان **فخر** ال عثمان **سلمة**
 الله في الدارين **وصان** شانه عن الشين والرين **فامر** في باطها
 ما هو الحق فيها فان باطها الحق يظهر مراتب الرجال لا يتقدم الائمة
 والآجال **فامتكت** امره العالي **وسرعت** فيه منوكله على الملك
 المتعالي **وبابه** التوفيق **وبين** ائمة الحق **المسئلة** المذكورة على
 وجهين احدهما ما يذكر فيه الموقوف عليه مقصورا على الدرجة الاولى والثانية
 ما يذكر الموقوف عليه غير مقصور على الدرجة الاولى وكل من الوجهين
 المذكورين على صورتين احدهما ما يذكر فيه الموقوف عليه بصيغة
 المفرد وبأينهما ما يذكر فيه الموقوف عليه بصيغة الجمع فلمسئلة
 المذكورة صور اربع الاولى صورة وقفت على ولدي والثانية صورة
 وقفت على اولادي والثالثة صورة وقفت على وليدي وولد وليدي

116
 والرابعة صورة وقفت على اولادي واولاد اولادي واخلاف
 قائم في كل من صورتي الوجه الاول اما في صورة الاولى فلما ذكره الامام
 فخر الدين قاضي خان حيث قال في فتاويه بعد تصويبه المسئلة على الصورة
 الاولى من الوجه الاول ولا يدخل فيه ولد البنت في ظاهر الروا
 وبها اشد الرهال وذكر الخطاف غير محمد انه يدخل فيه اولاد البنات ايضا
 والصحيح ظاهر الرواية لان اولاد البنات ينسبون الى ابائهم لا الى
 امهاتهم بخلاف ولد الابن واما في صورة الثانية فلما ذكره صاحب
 الذخيرة حيث قال اذا وقفت على اولاده يدخل في الوقف بنو البنين
 ويحل لغيرهم بنو البنات ففيه روايتان **واصل** هذا ما ذكره محمد ربح
 في السير الكبير في باب من ابواب الامان اذا قال اهل الحرك للمسلمين
 امنوا على اولادنا فهم امنون على انفسهم وعلى اولادهم لاصلا بهم
 وعلى اولادهم من قبل الرجال بنو البنين دون بنو البنات وذكر في
 باب اخراج ابواب الامان ان بنو البنات يدخلون الامان فيصير
 في المسئلة روايتان وكان الشيخ الامام ابي جليل البكري محمد بن فضل
 يميل الى ان البنت لا تدخل تحت الامان **ولكن** الخلاف قائم في الصورة
 الاولى من الوجه الثاني فان على الرازي خالف فيه بلال ربح
 على ما ذكره الامام فخر الدين قاضي خان حيث قال في فتاويه بعد
 تصويبه المسئلة على الصورة المذكورة بل يدخل فيه ولد البنت قال
 بلال ربح يدخل وقال على الرازي رحمه الله لا يدخل **والصحيح** ما قاله بلال
 لان اسم الولد كما يتناول اولاد البنين يتناول اولاد البنات واما
 الصورة الاخيرة من الوجه الثاني **وهي** رابع الصور الاربع

فلا خلاف في دخول البنت في الموقوف عليه على تلك الصورة على ما دل عليه عبارة الامام قاضي خان في فتاويه حيث ذكر في الصورة على اختلاف وذكرنا باختلاف حيث قال في فتاويه ولو قال على اولاد واولادهم لكان ذلك كلهم به خل فيه ولد الابن وولد البنت ولو قل صاحب تيمم الفتاوى وصاحب الخلاصة في ذلك وعدم دخول ولد البنت فيه على ظاهر الرواية انما هو في صورتي الوجه الاول على ما يفسح عنه ما قلناه سابقا عن الامام قاضي خان في فتاويه وتيسر على ذلك في معرض التعليل بقوله لان اولاد البنات ينسبون الى ابائهم لا الى امهاتهم فان التمسك بعدم النسبة في الحكم المذكور انما هو في صورتي الوجه الاول واما في الوجه الثاني فالحكم بالدخول مقتضى العبارة على حسب الدلالة اللغوية على ما افصح عنه الامام شمس الائمة السرخسي ونقل عنه الامام فخر الدين قاضي خان حيث قال في فتاويه قال شمس شمس الائمة السرخسي رحمه الله لان ولد الولد اسم لمن ولد له ومن ولدته ابنته يكون ولد لمن حقيقته بخلاف ما اذا قال على ولدي فان ثمة ولد البنت لا يدخل في الوقف في ظاهر الرواية لان اسم الولد يتناول ولد الصلب واما يتناول ولد الابن لانه ينسب اليه عرفا ويقطع عن رقبته اختلاف في الصورة الاخير ما نقله صاحب الذخيرة عن الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله من العبارة وذكر الشيخ الامام الاجل شمس الائمة السرخسي رحمه الله ان هذه الصورة اولاد البنات يدخلون رواية واحدة واما الرواية فيما اذا قال منوفي على اولادي وهذا لان المذكور ههنا ولد الولد

حقيقته اسم من ولد له وولده وابنته وولده فمن ولدته ابنته فهو ولد له حقيقته فاما اذا ذكر اولاده فاولاده حقيقته من مولد ومن حيث الحكم من يكون منسوباً اليه بالولادة وذلك اولاد الابن دون اولاد البنات ثم قال صاحب الذخيرة فاجواب في القول على قول شمس الائمة رحمه الله يكون هذا اذا وقف على اولاد اولاد فلان دخل تحت الاولاد اولاد البنات رواية واحدة انتهى كلامه وبهذا البيان الواضح والتميز الموضح تبين الحق والتضح ان ما وقع في بعض الكتب كالتجنيس والواقعات ومحيط رضي الله عنهما في بعض وغيره من ذكر اختلاف في الصورة المذكورة من قبيل نقل اختلاف في تصدي الصورتين قياساً على الاخرى مع قيام الفرق بينهما كيف لا فان ما ذكره في معرض التعليل لا يساعدهم وانما قلنا ان ما ذكره لا يصلح تعليلاً للمسئلة في الصورة المذكورة لانه لو علل الحكم فيها بما ذكرناه عليه ان يقال ان ما يريد ان لا ينسب الولد الى الام لغة وسر عافلا وجه له اذ لا شبهة في صحة قول الواقف وقفت على اولاد بناتي واعتبارها سر عافا وان اريد ان لا ينسب اليها عافلا يجدي نفعا في دفع ولد البنت عن الدخول في الصورة المذكورة لما عرفت ان دخوله فيها بحكم العبارة لا بحكم العرف والدخول بحكم العرف انما هو في صورتي الوجه الاول والتعليل المذكور ينطبق المعلن فيها ولقد رد الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله على القاضي الامام ركن الاسلام علي التفتي والشيخ الامام شيخ الاسلام في قولهما ان المسئلة المذكورة على الصورة الرابعة على الروايتين

ايضا على ما نقله صاحب الذخيرة عنه ولو سألنا على ذلك وسلمنا
 ان المسئلة المذكورة على الصورة الرابعة ايضا على الاختلاف
 فنقول الترجيح معنا فان القول بالدخول راجح بقوة دليله وتقدم
 القائلين به والرجح انما يكون باحد هذين الامرين اما قوة دليله
 فتقدم ما يغني في بيانها واما تقدم القائلين فلانهم اعيان المجتهدين
 وشيوخ الفقهاء كمالهم والخصاف **وسمى** الاثمة السرخسي صاحب
 الذخيرة وقاضي خان وصاحب تكملة الفتاوى وصاحب الخلاصة
 وفي طرف الخلاف لبس من ثياب ومهم في المعارضة ويساويهم في
 الدرجة ومعرفة هذا موقوف على الوقوف على طبقات الفقهاء
 ومراتب المجتهدين وهو العنق في هذا الباب كما لا يخفى على اولى
 الالباب ولما اخرج الكلام الى هذا الفصل وافتضى المقام ذلك
 الاصل فنقول لا بد للمفتي المقلد ان يعلم حال من يغني بقوله ولا يغني
 بذلك معرفته باسمه ونسبه ونسبته الى بلد من البلاد اذ لا يسمي
 ذلك من جوع ولا يعني بل يعني بمعرفة بمرتبة في الرواية ودرجته
 في الدراية وطبقته من طبقات الفقهاء ليكون على بصيرة وافيه
 في التمييز بين القائلين المتخالفين وقدرة كافية في البرح بين
 القولين المتعارضين **اعلم** ان الفقهاء على سبع طبقات
 الاولى طبقة المجتهدين في الشرع كالاثمة الاربعة ومن سلك
 مسلكهم في تأسيس قواعد الاصول واستنباط احكام الفروع من
 الادلة **الرابعة** الكتاب والسنة والاجماع والقياس على حسب
 تلك القواعد من غير تقليد لاحد في الروع ولا في الاصول والاثمة

طبقة المجتهدين في المذاهب كابي يوسف ومحمد رحمهما الله سائر
 اصحاب ابي حنيفة رضي الله عنه القادريين على استخراج الاحكام عن
 الادلة المذكورة على مقتضى القواعد التي رويها اسنادهم ابو حنيفة رضي
 رحمه الله تعالى فانهم وان خالفوه في بعض احكام الفروع لنهم تقليد
 في قواعد الاصول وبه يمتازون عن المعارضين في المذهب
 وبما روي عنهم كات في رحمه الله ونظره المخالفين لابي حنيفة رضي الله
 في الاحكام غير مقلدين له في الاصول **والثالثة** طبقة المجتهدين في
 المسائل التي لا روية فيها عن صاحب المذهب كاختلاف ابو جعفر
 الطحاوي وابو ابي الحسن الكرخي وسمي الاثمة اكلواي وسمي الاثمة
 السرخسي وفخر الاسلام البزدوي وفخر الدين قاضي خان وامثالهم فام
 لا يتقدرون على مخالفة الشيخ لا في الفروع ولا في الاصول لكنهم ينظرون
 الاحكام في المسائل التي لا نص فيها عنه على حسب اصول قريتهم ومقتضى
 قواعد بسطها **والرابعة** طبقة اصحاب النجيج من المقلدين كالرازي
 واخراجه فانهم لا يتقدرون على الاجتهاد اصلا لكنهم لاحاطتهم بالاصول
 وضبطهم لما خذ يقدرون على تفصيل قول مجل في وجهين وحكم بينهما
 لا يبرن منقول عن صاحب المذهب او عن واحد من اصحاب المجتهدين
 برأيهم ونظريهم الاصول والمقابلة على امثاله ونظره في الفروع
 وما وقع في بعض المواضع من الهداية من قول كذا في نخرج الكرخي
 وتنجح الرازي من هذا القبيل **والخامسة** طبقات اصحاب النجيج من
 المقلدين كابي الحسن القدوري وصاحب الهداية وامثالهم واشانهم
 تفصيل بعض الروايات على بعض اخر بقولهم هذا اولى وهذا اصح وهذا

اوضح رواية وهذا اوفق للقياس وهذا ارفق للناس السادسة طبقة
المقلدين القادرين على التمييز بين الاقوى والقوى والضعيف وظاهر
الرواية وظاهر المذهب والرواية النادرة كاصحاب المكتون المعبرة
من المناخرين مثل صاحب الكنز وصاحب المختار وصاحب الوقايع
وصاحب المجموع وشأنهم ان لا ينقل في كتابهم الا قول المردودة و
الروايات الضعيفة السابقة طبقة المقلدين الذين لا يقرون على
ما ذكر ولا يفرقون بين الغث والThin ولا يميزون السحال عن البهيم بل
يجمعون ما يجدون كخاطب الليل فالويل لهم ولمن قلدهم كل الويل

• تمت الرسالة السريعة المتعلقة بمسئلة •

• وقف الاولاد واولاد الاولاد •

• بالامر السلطاني •

• احكم احقاني •

• للمولى الشريف •

• بابن الكمال •

• الوزير •

• العزيز •

• بم •



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين • والصلوة على سيد العالمين • وسيد
المرسلين • والسلام على من تبعهم من حاة الدين المنين • وبداة
الشرع المبين • وبعد فقد روى عن علي بن ابي طالب رضي الله
عنه وكرم الله وجهه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من
حفظ من امتي اربعين حديثا من امر دينها بعثه الله تعالى يوم
القيامة من زمرة الفقهاء والعلماء • وفي رواية الى الدرداء رضي الله عنه
فكنت له يوم القيامة شاهدا وشهيدا • فامسكت الاشارة في جميع
اربعين حديثا واخترت ما في لفظه فصاحة طامرة • وفي معناه
على صحة اسناده دلالة بامرة • باستناد الاجتهاد في بعض المسائل
وارتباط بعض الدلائل • واستنطاق الاحكام منها له على انه لا يلزم
الاثبات رواية اذا كان من الاثبات دراية لقوله عليه السلام
اذا حدثتم عني حديث يوافق الحق فصدقوه وخذوا به حدث به او
لم احدث اخبره الدارقطني وغيره عن ابي هريرة رضي الله تعالى
عنه مرفوعا **الحديث الاول** السلام قبل الكلام اخبره الترمذي عن
جابر رضي الله تعالى عنه مرفوعا قال قال صاحب الهداية في التحفيس
اذا اتى انسان الى باب دار ان ان اخبرك ان يستاذنه ثم ادأ
دخل سلم عليه لقوله تعالى لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى
يستأذنوا وتسلموا على اهلها امر بالاستئذان قبل السلام هذا
في البيوتات واما في القضا فيسلم اولاً ثم يتكلم لقوله عليه السلام



من تكلم قبل السلام فلا يجنبوه وقال عليه الصلوة والسلام السلام
 قبل الكلام روى عبد الله بن سلام رضي الله تعالى عنه انه قال اول
 ما سمعت من النبي عليه السلام يا ايها الناس اطعموا الطعام وافتوا
 السلام وصلوا الارحام وصلوا بالليل والناس نيام تدخل الجنة
 بسلام وقال لقمان رحمه الله اذ امرت بقوم فارمهم بسهم السلام
 وسوا السلام قالوا تحية النصاري وضع اليد على الفم وتحية اليهود
 الاشارة بالاصبع وتحية المجوس الاثنا وتحية العرب تحياك
 الله ويقولون للملك انعم صبا وتحية المسلمين السلام عليكم ورحمة
 الله وبركاته وهي اشرف التحيات واكرمها عن ابي عمارة رضي الله
 تعالى عنه قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ليس منا
 من تشبه بغيرنا لا تشبهوا باليهود ولا بالنصارى فان تسليم اليهود
 الاشارة وتسليم النصارى الاشارة بالكف نقل عن افلاطون رح
 اذا دخلتم على الكرام فغلبكم تخفف السلام وتقليل الكلام وتجميل
 القيام **حديث الثامن** اذا خرج الامام فلا صلوة ولا كلام رواه خوارزمي
 في مبسوطه عن عبد الله بن عمر رضي الله تعالى عنهما فوعا والمر
 صعوده على المنبر نص عليه في البيهقي اذا خرج الامام للخطبة صرح الناف
 واما القائمه فلا كرايمه في قضائها وقت الخطبة صرح به صاحب
 النهاية والكلام المنهي انما هو المتعارف واما التسييح واسبابه
 فلا هذا هو الصحيح ذكره في الاسلام في مبسوطه هذا عند ابي حنيفة
 رضي الله تعالى عنه وقال صاحباه لا بأس بان يتكلم قبل الخطبة
 وبعد ما لم يسرع في الصلوة والكلام بعد تمام الخطبة ايضا على الامام

ذكره القدوري رحمه الله تعالى في التقریب حيث قال خروج الكلام
 يقطع الكلام والصلوة وكذا اذا نذر على المنبر حتى يسرع في الصلوة و
 قال لا بأس بالكلام ويكره الصلوة وانما قال يسرع في الصلوة لان
 القاطع بعد السروع فيها الصلوة لا خروج الامام **حديث الثالث**
 اسفروا بالغجر فانه اعظم الاجر قال الامام المطرزي رحمه الله تعالى
 في المغرب اسفروا بالصبح ايضا اسفروا ومنه اسفروا بصلوة اذ صلا
 في الاسفار والباء للنعدي وقال صاحب الهداية ويستحب
 الاسفار بالغجر لقوله عليه الصلوة والسلام اسفروا بالغجر الحديث و
 قال **الثاني** ففي رحمه الله يستحب التعجيل في كل صلوة واجته عليه مارونيا
 انتهى كلامه وبني الاجتهاج المذكور ما قد منا من ان الباء للنعدي وللجلف
 ان التباء للنعدي للملابسة والمعنى ادخلوا وقت ايضا في النهار
 بالصلوة المذكور فانه يقال اسفروا دخل في ربح الدور **حديث الرابع**
 الرحمة رحمة اسارة الى ما عند الوقوف في الصلوة وسد الضفوف
 من الفضيلة في سد الخلل والمحاذات بالمكنك كانهم ببيان صو
حديث الخامس يا ابا ذر مرة او ذر قال ابو ذر عن خير البشر
 عن تسوية الحجر في الصلوة فقال يا ابا ذر مر او ذر وقال صاحب الهداية
 يكره للمصل ان يعيب احصا في الصلوة لان العيب خارج الصلوة
 حرام فما ظنك فيها ومنه تغليب احصا الا انه يمكنه من السجود فيسويه
 مرة للحديث **حديث السادس** اذا ابتدئ النعال فالصلوة في الرجل
 رجل الرجل منزله اي صلوا منازلكم عند ابتداء اخذتكم من المطر وقيل
 ان النعال جمع نعل وهو ما صلب من الارض كذا قال الحري رحمه الله

حتى

ص

في ذرة الفواص في اوتام الخواص وفي كتاب العين في اللغة نقت
عن ابي سلمة عن الفراء النفال الارضون الصلاب وانشد قوم
اذا حضرت نعالهم تبا يهقون تبا يهق الحمار قال يقلب ومنه
اذا نزلت الارض فصلوا في منازلكم الحديث السابع ان الله فرض
عليكم صيامه وسن لكم قيامه الضمير في الموصفين لرمضان وكلمه
على في الاول واللام في الك للفرق بينهما بتحقيق التكليف الا يجاء
في احد سجادون الاخر واراد بقيامه التراويح فانها سنة في
الصحيح وما في الهداية من قوله والاصح انها سنة انما هو باعتبار
ادائها بالجماعة والامام كما هو المفهوم من سياق الكلام فانه من
المشايخ من قال ان الجماعة فيها فضل وليست بسنة صا قال صاحب
البدايع واما سنتها يعني سنن التراويح الجماعة والمسيح لان
البنى صلى الله عليه وسلم قد رآه صلى التراويح وصلى بجماعة في
المسجد وكذا الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين صلوا
بالجماعة في المسجد ثم قال ومن صلى في بيته وحن اوجاعه
لا يكون له ثواب سنة التراويح ترك سنة الجماعة والمسجد واما
القراءة فيها فقال صاحب الهداية رحمه الله تعالى واكثر المشايخ
رحمهم الله على ان السنة فيها اتم مرة فلا ترك لكسل القوم وفي
البدايع اما في زماننا فالأفضل ان يقرأ الامام على حسب حال
القوم من الرغبة والكسل فيقرأ قدر ما لا يوجب تغير القوم عن
الجماعة لان تكثير الجماعة افضل من تطويل القراءة واما وقتها ما بين
العشاء والوتر فلا يجوز قبل العشاء واما وقتها فقد اختلف

ما يخاف فيه فقال بعضهم وقتها ما بين العشاء والوتر فلا يجوز
قبل العشاء ولا بعد الوتر وقال صاحب الهداية والاصح وقتها
وقتها بعد العشاء الى اخر الليل قبل الوتر وبعده لانها نوافل
سنت بعد العشاء حيث يسير الى وقتها ما بعد العشاء الى طلوع
الفجر لان ذلك وقتها نقول فنقول الامام القدوس ثم يؤتريهم الاخر
عن موضع اختلاف لالاشارة الى ما ذكره العلامة كما سبق الى
صاحب الهداية من ضيع سنتي حرمت عليه
اراد بان سنة الاسلام وفي لفظ التضييع الى ان كل مولود يولد على
فطرة الاسلام على ما جاء به النص في حديث اخر وانما حملناه على
لان المؤمن وان ارتكب الكبيرة لا يحرم عن شفاعته عليه السلام
كيف وقد قال عليه الصلوة والسلام ان شفاعتي لاهل الكبائر من
امتي وقال صاحب السريعة اتباع الرسول عليه السلام والصلوة
فرض لازم لا يسع تركه حال اذ في مخالفته يعرض نفسه الاسلام الروا
وقال عليه الصلوة والسلام لا يؤمن احدكم حتى يكون هواه تبعا
لما حبت به وقال عليه الصلوة والسلام من ضيع سنتي حرمت
عليه شفاعتي ثم قال والمراد من بن السنة التي يجب التمسك
بها ما كان عليه القرن المشهور ولهم بالخير والصلاح والرشاد
وسم خلفاء الراشدون ومن عاصر سيد الخلق ثم الدين بعدم
ثم من بعد ثم فما حدث بعد ذلك من امر على خلاف منها جهم
فهو من البدعة وكل بدعة ضلالة اراد بالترك في قوله لا يسع تركه حال
الترك بالاختيار فلا ينجح ان يقال ترك اتباع الرسول عليه الصلوة

والسلام حال كراهه بوعيد القتل مما خص فيه
 مع الاصرار ولا كبيرة مع الاستغفار بهذا الحديث المذكور في كتاب
 الشهداءات من محيط السرخسي رحمه الله قال صاحب الكفاية في
 تفسير سورة النساء وعن ابن عباس رضي الله عنهما ان رجلا قال
 له الكلب اربع فقال الكلب اربع الى سبع اربع لان لا صغيرة
 مع الاصرار ولا كبيرة مع الاستغفار قوله لانه لا صغيرة الى اخره
 تعليل لمفهوم ما ذكره للمنطوق وذلك انه قد فهم منه انه لا قطع و
 لا تعيين في واحد منهما فالتعليل المذكور بمقدمة ينطبق عليه
 وبهذا التفسير اندفع ما قيل لا ادرى ما وجه التعليل بقوله لانه
 لا صغيرة مع الاصرار الخ فانه لا يلزم احصر في العدد المذكور واحمل
 على التفسير بانه قول اقر ثم انه لا دخل في التعليل بقوله لا كبيرة
 مع الاستغفار لغوفان قلت في اعيان قول عليه الصلوة
 والسلام لا كبيرة مع الاستغفار لقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا
 فجزاؤه جهنم خالدا فيها قلت اولاد لانه على ترتيب الجزاء قطعاً
 فانه بمشية الله تعالى فالمعنى ان جزاء ذلك ثم انه ان جزاءه يكون
 عدلاً وان عفاه يكون فضلاً قال الفقيه ابو الليث رحمه الله تعالى
 ولكن يرجح ان لا يجازيه ان شاء الله تعالى وهو كما روى عن النبي
 عليه الصلوة والسلام انه قال من وعد الله تعالى على عمل ثوابا
 فهو مخير له ولو وعد على عمل عفا بما فهو باختيار ان شاء عفاه و
 ان شاء عذبه
 اذا استلخ شعبان فلا صوم الا
 رمضان وفي رواية احمد والداري عن ابي هريرة رضي الله تعالى عنهما

لا

122

الاعراب نطلق فعل ما مضى فاعلام ضمير النشبة وحتى خوف جرمي الى واذا ظرف
 لا يتقبل من الزمان وفيه معنى الشرط والعامل فيه جوابه وهو ههنا اسطفا
 وانما فعل ما مضى وفاعله واحد مفعول به وقريب

ويجوز ان يكون الوكالة بالخصوص في سائر الحقوق لما تقدمنا قتل
ارادة لان الاسان قد تجزوا ما ذكره من حدس التوكيل وجهه لالة
الاول ودلالة الكتاب من حيث انه بعد بيان التوكيل وجوازها شرعا
في السائر والتفريق بينه في غيرهما ايضا لانه امر بجعة ان يقول له نفسه فجاز
ان يوكله غيره اذ المدا رسوا حاجه وسومر اد العلامة الاتقاني حيث
قال ان ليس عليه السلام وكل في الشراء فاذا جاز التوكيل فيه جاز في غيره
لانه عقيدة بجعة ان هو لا نفسه فجاز ان يوكله غيره كالسنة الا ان في عبارة
نوع مساحلة فلا يرد ما قبل انه غير صحيح لان الكلام مهنما في التوكيل بالخصوص
لا في العفو وما ذكره انما يتمشى في العفو دون الخصم ولذلك قال
المصنف قد صح ان علماء في الشبهة وكل عقيلة اي وكله في الخصم ولم يرد
هذا القائل ان المصنف انما اتى بقوله وقد صح ان علماء آه لدلالة صريحه على
جواز التوكيل في الخصومات وهذا لا يمنع دلالة الاول بوجه آخر فتأمل
فان هو كانه لا يصح ما استيفاهما اى احدى ودوا القصاص على ما عليه الشريعة
فعلى هذا يكون ارجاع ضمير لاسما الى احدى ودخاصته ركيكا والاولى التعميم فيه
ايضا والفرق بينهما بالسقوط لبعض الشبهة دون البعض لا يقدح في ارجاع
الضمير اليهما كما توثق مع غيبة الموكل لان في شبهة البدلية
ان قلت في الخصومة ايضا شبهة الدلالة قلت يعلم جوابه في تضاعيف الكلام
فكر على بصيرة وشبهة العفو ثابتة حال غيبة هذا الخصوص القصاص
وفيه شاره الى الجواب عن الشافعي حسب جهة استيفاء القصاص حال الغيبة

ما جاز في التوكيل
ما جاز في التوكيل
ما جاز في التوكيل

ما جاز في التوكيل
ما جاز في التوكيل

ما جاز في التوكيل
ما جاز في التوكيل

في كلامه وان الاسان قد تجزوا ما ذكره من حدس التوكيل وجهه لالة
الاول ودلالة الكتاب من حيث انه بعد بيان التوكيل وجوازها شرعا
في السائر والتفريق بينه في غيرهما ايضا لانه امر بجعة ان يقول له نفسه فجاز
ان يوكله غيره اذ المدا رسوا حاجه وسومر اد العلامة الاتقاني حيث
قال ان ليس عليه السلام وكل في الشراء فاذا جاز التوكيل فيه جاز في غيره
لانه عقيدة بجعة ان هو لا نفسه فجاز ان يوكله غيره كالسنة الا ان في عبارة
نوع مساحلة فلا يرد ما قبل انه غير صحيح لان الكلام مهنما في التوكيل بالخصوص
لا في العفو وما ذكره انما يتمشى في العفو دون الخصم ولذلك قال
المصنف قد صح ان علماء في الشبهة وكل عقيلة اي وكله في الخصم ولم يرد
هذا القائل ان المصنف انما اتى بقوله وقد صح ان علماء آه لدلالة صريحه على
جواز التوكيل في الخصومات وهذا لا يمنع دلالة الاول بوجه آخر فتأمل
فان هو كانه لا يصح ما استيفاهما اى احدى ودوا القصاص على ما عليه الشريعة
فعلى هذا يكون ارجاع ضمير لاسما الى احدى ودخاصته ركيكا والاولى التعميم فيه
ايضا والفرق بينهما بالسقوط لبعض الشبهة دون البعض لا يقدح في ارجاع
الضمير اليهما كما توثق مع غيبة الموكل لان في شبهة البدلية
ان قلت في الخصومة ايضا شبهة الدلالة قلت يعلم جوابه في تضاعيف الكلام
فكر على بصيرة وشبهة العفو ثابتة حال غيبة هذا الخصوص القصاص
وفيه شاره الى الجواب عن الشافعي حسب جهة استيفاء القصاص حال الغيبة



في جنة الوكالة بالخصومة في سائر الحقوق لما من منسب الحاجة وكذا بايقافها واستيفائها الا في الحدود والحدود من فائدها
 استسماها مع غيره الموكل عن المجلس لا ما سدرها بالثبوت وهذا
 بانها في الحدود والقصاص باقامة الشهود ايضا وفي الحدود منسب له وقيل مع ما في يوسف رحمه الله وهل هذا الاختلاف في
 في غيبة دفر حصة لا في كلام الوكيل ينقل الى الموكل عند حصوله استة الوكيل اذ انية وشبهة النيابة يتحرر عنها في هذا الباب
 كما في الشهادة كما في الاستسما هذا

فقول العلامة الاتقاني واما التوكيل باستسما الحدود والقصاص فاما يجوز
 حال غيبة الموكل لشبهة العفو واحد ونيزي بها ليس بذلك العفو لا
 يجري في الحدود لان الظاهر عدم الرجوع فلا اعتداد بشبهة الرجوع
 في مقابلة والوقوف الرجم على حصة يهوده امر آخر يترى وخلاف
 حاله الحصة حيث يجوز التوكيل استيفاء الحدود والقصاص لعدم الشبهة
 المعروفة المتصورة في القصاص من حيث استيفاء الموكل لا الموكل فيها
 وحقق بعض الساجين هذا القول بالقصاص لاحصاء من له وشبهة العفو
 به ولو كونه محل الاهتمام بسبب كونه محل اختلاف فاندفع ما قيل لقائل ان
 ان استسما الشبهة المعقبة لا يعضى استسما الشبهة مطلقا واذا كان القصاص
 ينسب بمطابق الشبهات فلا يتم العفو على ان شبهة العفو خصوصية
 المعصاة فلم يظهر الفرق بين احصاء الغيبة في استسما الحدود اصلا انتهى
 وليس كل احد يحسن الاستسما جواب عما
 قبل شبهة البدلية باقية بعد الخصومة ولا في اذ احضر سومة بنفسه في
 وهذا الذي ذكرناه يمكن ان يقال انه اساره الى الا
 المدكوة بملامحة حصه فيها ويكون الاساره الى المدكوة العرب الذي هو
 اولى من غيره في ان جعل امره المحسوس فامل وقطني ان هذا اولى مما ذكرناه
 في المقام في كسوف الاشارة فغليك بالاختيار مع الاختيار
 ولا في حصة قبل ههنا مانع لان التوكيل زيادة تكلف لاثبات الحدود وسعي
 فيه ووضع الشئ الاحمال لاسقاط يمكن ان يقال بجح ان يكون التوكيل
 لا في حصة من غير ان يكون مضاف الى الجنائية والظهور في الشهادة بجري في التوكيل كما في سائر الحقوق

ولا في حصة من غير ان يكون مضاف الى الجنائية والظهور في الشهادة بجري في التوكيل كما في سائر الحقوق
 وعلى هذا الخلاف التوكيل بالجواب من جانب من عليه وكلامه الى حصة من له فيه اظهر لان الشبهة لا تمنع الدفع غير ان
 التوكيل غير مقبول عليه لما فيه شبهة عدم الامر به وقال ابو حنيفة رحمه الله لا يجوز التوكيل بالخصومة الا برضي الخصم الا ان
 توكيل من هذا او من هذا صبيحة ثلثة ايام فصاعدا وقالا يجوز التوكيل بنفي الخصم وهو قول الشافعي رحمه الله ولا خلاف

للمرء وبعد المسامحة واحمال لاسقاط اذا كان على الوجه السهوي وههنا يلزم
 تفصيل حق المدعي قصص وكيف وعلى هذا يلزم ان لا يصح التوكيل بالاستسما
 عند الحصة وان لم يحسن الموكل الاستيفاء ولا يلزم في قضية ما غير اضر الفجر
 لان الشبهة لا يمنع الدفع منه انه كور مساهلة الوكيل لا
 في الدفع قصص الموكل فيلزم دفعه وان جاء من قبل كما في اقرار الوكيل وان
 امر به صرحا ولعل ههنا ينظر الى توسع فاسامل ولا خلاف
 الجواز اه قبل فغلي هذا يكون فلهما لا كونه التوكيل له مجازا الحكم ولا يلزم
 ذكر الجواز واراد اللزوم فان الجواز لازم للزوم فيكون ذكر اللزوم ايراد
 الملزوم وقيل لا لانا لا نسلم ان الجواز لازم للزوم عرف ذلك في اصول
 الفقه انتهى وقال بعض الفضلاء انما هو حمل الجواز على الامكان العام للمعد
 بجانب لعدم لزومه للزوم مما لا يصلح لبيع ابدى وقيل هذا كلام لا
 له لان ازاله انه حمل الجواز على الامكان العام المقيد بحال عدم كون الجواز
 حصه في ذلك المعنى نعم وان اراد انه حمل الجواز على ذلك المعنى مجازا فهو
 نياني كون الجواز ههنا مجازا عنهما معا فلا يتم القول به ذكر الجواز واراد
 اللزوم كالا يخفى واحول بل ما ذكره كلام لا حاصل له لان الجواز ليس له
 ماهية متغايرة لما ههنا الامكان في الاصطلاح والعرف فارادة ذلك
 المنع من الجواز على سبيل احصاء العرف مما لا يصلح المنع كما رادته من
 الامكان ههنا واما ما قيل من ان ههنا مبني على الغفلة عن اداب
 البحث لان الفاعل المدكوة سائل اخر من صاحب العا بعد رؤو

معنى ان التوكيل بالجواب انما يكون للدفع ودفعه اكد
 والقصاص سبب بالشبهات من سبب العفو من
 القصاص ما يراه على الشهادة وشهادة النساء مع
 شبهة الرجال والشبهة التي ذكرت في دليل اي مما
 من كونها معتبرة لا يمنع لعلنا وقص دان

في جنة الوكالة بالخصومة في سائر الحقوق لما من منسب الحاجة وكذا بايقافها واستيفائها الا في الحدود والحدود من فائدها
 استسماها مع غيره الموكل عن المجلس لا ما سدرها بالثبوت وهذا
 بانها في الحدود والقصاص باقامة الشهود ايضا وفي الحدود منسب له وقيل مع ما في يوسف رحمه الله وهل هذا الاختلاف في
 في غيبة دفر حصة لا في كلام الوكيل ينقل الى الموكل عند حصوله استة الوكيل اذ انية وشبهة النيابة يتحرر عنها في هذا الباب
 كما في الشهادة كما في الاستسما هذا

في جنة الوكالة بالخصومة في سائر الحقوق لما من منسب الحاجة وكذا بايقافها واستيفائها الا في الحدود والحدود من فائدها
 استسماها مع غيره الموكل عن المجلس لا ما سدرها بالثبوت وهذا
 بانها في الحدود والقصاص باقامة الشهود ايضا وفي الحدود منسب له وقيل مع ما في يوسف رحمه الله وهل هذا الاختلاف في
 في غيبة دفر حصة لا في كلام الوكيل ينقل الى الموكل عند حصوله استة الوكيل اذ انية وشبهة النيابة يتحرر عنها في هذا الباب
 كما في الشهادة كما في الاستسما هذا

المصداق في الجواز وانما الاختلاف في اللزوم وهو عناه انه اذا قيل من غير ضاه هل يرتد بوجه اهم لا عند
يرتد خلا فاهم فلي هذا يكون قوله لا يجوز التوكيد بالخصوص الا بضم الحظم مجازا الصلة ولا يلزم ذكر الجواز وارا
اللزوم فانه الجواز لا يلزم للزوم فيكون ذكر اللازم واردة الملزوم وفيه فقل لا نالا نسلم ان الجواز لا يلزم للزوم
عرف ذلك في اصل الفقه سلمناه لكن ذلك ليس بجواز والحق امر قوله لا يجوز التوكيد بالخصوص الا بضم الحظم في قوله
قولنا التوكيد بالخصوص غير لازم بل ان رضى به الحظم صحح والا فلا فلاحاجة الى قوله ولا خلاف في الجواز والى التوجيه
يجعله مجازا مع املا

منه اصلا لانه اذا كان اجواز بمعنى الامكان العام المصداق بجانب العدم
ليكون لزوم للزوم بدحيا فيندفع منه ولا يحك على السائل صحيح المحل
فهو مشهور مع عند ارباب الادب فليس شيء بل مني ذكره هذا القول
منه على الغفلة عن ادب الحديث لان الفضل المربع المزمع صحيح المقدمة
المعمية فعليه صحيح المحل ونقول ايضا يجوز كون اجواز مجازا عن ذلك المعنى
وذلك المعنى كونه مجازا عن اللزوم لان اجواز مجازا عنهما في حاله واحدة بل
جواز كون المجاز مجازا عن سى آخر مما صح به بعض الفصلاء فاسأل عن قول
الظاهر ان مراده بقوله لكن ذلك ليس بجواز الرد على قوله مجازا بان ما ذكره ليس
قبيل المجاز بل هو من قبيل الكناية بناء على ما ذهب اليه السكاكي من ان السفال
في المجاز من المذموم الى اللازم وفي الكناية من اللازم الى المذموم لكنه ليس
بشيء اما اولاً فلان لفظ المجاز لم يذكر في تحريمه من السراج ولا سوف
عليه صحة السائل المذموم فانه يصح سواء كان بطريق المجاز او بطريق الكناية
فكان مراده المذموم على لفظ راد من عند نفسه في سائر السائل المذموم
واما ثانياً فلانهم حققوا ان السفال في المحار والكناية كليهما من المذموم الى
اللازم وردوا ما ذهب اليه السكاكي بان اللازم مالم يكن مذكورا لم يتقل
منه الى المذموم وجعلوا العدة في الفرق بينهما جواز ارادة المعنى الموصوف
له وعدم جوازه في نحو ان يحل لفظ كوز مما يحس به مجازا عن معنى يلزم
بما حذفه اصلا انتهى اقول ما ذكره اولاً ظاهره ان اخذه من كلام ذلك
الفضل ودفعه بعضهم وقال ما اورد به قوله فانه يصح سواء كان بطريق

يؤيد ما ذكرنا بجوابه من ان لفظ المجاز
وصحاح اللفظ الكناية لفظ آخر وظاهر
اللفظ من باب المجاز حامل

المجاز

المجاز او الكناية من نواحي ذلك لقائل لان فسا كلام المصنف عليه تقدير
كون اجواز كناية عن اللزوم لا يخفى على اهل اللسان من الصبيان فاني سمعت
بالعلم بها لانه على عدم كونه كناية كونه ان يرا المعنى اخصص كما اعتبرت
ذلك العامل في الحكم كالحال العدة في العود بهما حوارا لانه المعنى
الموصوف له فاذا جاز ارادة المعنى اخصص لفظ اجواز فكيف يمكن صحيح
كلام المصنف يحل اجواز على معنى اللزوم اصح واحول الدرع المذكور
بشيء وما زعمه مانعا ليس مانعا بل هو جازي في سائر الكنايات وجازا
المعنى اخصص لا يبعد في سائر منها وفي غاية الظهور كحسب الاحتياج الى الس
واما ما ذكره ثانياً فهو غير مذكور ذلك العامل سوى انه بدل عبارة كناية
بما ترى فالحال السال لا يحل في حق قوله اه وقل لا يخفى على الصغار ان
هذا الكلام خالف الحاصل لانه ان اراد ان قوله لا يحل التوكيد بالخصوص الا بضم
اخصص في قوله قولنا التوكيد بالخصوص غير لازم ان معنى الاول من اخصص
هو معنى الكناية بعينه فليس كذلك جدا اذ لا شك ان معنى اجواز من اخصص
بغاية معنى اللزوم فنحن الاول بغاية نفي الكناية قطعا وان اراد بذلك ان
الكنايات من الاول مجازا او كناية فلا وجه لقوله فلا حاجة الى قوله ولا
في اجواز فان المسألة من الالط معانيها اخصصه فيستباحه في نفي الناط
في مسئلتنا ان يكون احكام في اجواز فدفع المصنف ذلك بقوله ولا حلا
في اجواز اما اختلاف في اللزوم فهذا كلام لا عار عليه سمي واحول
ما ذكره اولاً في ضمن الطائفة لا طائل كنهه عين ما ذكره العامل المزمع في ضمن

قال الساجد الكامل والحق ان كل
 التوكيل في حق الاذن والاختيار
 فان مدركه انما هو ان لا يملك
 الاذن في نفسه ولا يملكه غيره
 الا بالاول او بالاول

اجمال مفيد وما ذكره ثانيا مما لا موقع له ولا سون مجملات كلام السراج المحقق
 ثم قال القائل المذكور اعلم ان المصراع وان يتفصيل مذكرة في شرح الاشارة
 وغيره ولا فائدة بعينها فان السراج الاكمل والاقل وقيل هذا مناف
 لغرضه اقول يمكن ان يقال انه حمل الصيغة على الامكان العام المقيد
 بعدم طسائل لهما ان التوكيل يصح في حاله اي في الموكل
 مدعي او مدعي عليه اذ التوكيل للحا ب من جانب الكا واخصه من حاله اول
 وما ذكرنا سوما واداشيخ الاكمل فلا يرد ما قيل انت خبير بقصوة الدليل
 عن المدعي فانه كان عاما لتوكيل المدعي ايضا وتعلل موقع هذا القول
 دليل الى حسنة والصحة من المرتب وسوء حاله ايضا ان ساء اية
 وله ان اجواب صحيح على اخضامه اي حسنة المدعي فلا يكون خالص
 حق المدعي عليه كما ذكر في دليلها والناس منها وتخرج اخصه والظاهر
 ان المدعي يوكل من سوا الذي اخصه فينظر المدعي عليه فلا يكون اخصه
 حتى المدعي بحسب لا يصح به غيره كما يفهم من دليلها هذا هو تقرير الموقوف
 للمقام ولا يرد عليه الا انه اذ المذكور اتفا وتقرير سائر المسئلة مع هذا
 لا يخلو عن قروح وما ذكره الشارح المنتهك لا يحكي على المناقيل ما فيه
 من الاطناب والخلط ويمكن بحكم كل القولين الميسولين عن حاشا حتى حسنة
 للمدعي والمدعي عليه فعليك بالبناء على اللطيف قيل فما ذكره السراج
 الاكمل طرا لا يحمل ما ذكر في الكتاب من قيل الى حسنة دليلين احدهما
 منقعي لما قاله والاخر تسليمه فيه وحق على الدليل الاول ما يرد على

و بعض السراج لانه وكله يكون اخصه
 وسواظهر في المعنى الذي ذكرناه

سعدى

عزاده

نفر

سعدى

تقرير صاحب النهاية وغيره من كون الدليل مخصوصا بآحدى صيغتي
 العامة المدعاة تأمل وان كنت خبير بان ابراده ما حود من كلام بعض الفضلاء
 وقد نقلناه وليس له احصاء بل الدليل المنعني كما توقعه هذا القائل بل هو
 التسليم ايضا وهو ظاهر ولو اعتبر العموم في تقرير السراج المبرور للمدعي والمدعي
 عليه لا نزع الا يرد عنه بل عن سائر السراج ايضا فاصل والله الموفق قال
 عند قوله والناس معاوون يعني ان بعضهم افطن من بعض حمار ان ينبت
 البطل بصورة اخرى يصير به الناس فلا يلزم الا بصرناهم وقيل فعل هذا
 يلزم ان لا يعمل الموكل بالرضا اخضام وان كان الموكل حاضر امع الموكل في
 مجلس القضاء والمسئلة كلامه فان الموكل اذا كان حاضرا مع الموكل في مجلس
 القضاء يقبل التوكيل وان لم يرض اخضامه بالاعا واهي قول يمكن ان
 يقال الموكل اذا كان حاضرا في مجلس القضاء فالظاهر حاله ان لا يرضى بما
 وكيله البطل في صورة اخرى عملا لاحوال الناس على الصلاح فلا سوغ في صحة
 التوكيل على الرضاء فتأمل واعترض القائل المبرور على تعليلهما وقال
 ينتقض على اذا وكل اخصه واسسى الا واز فان الاساء صحيح عند محمد
 له ولكن الخضم ان لا يقبل هذا التوكيل عند صحيح مدرك في البز دوى حاشا
 وقال محمد له ربح استثناه وتخصم ان لا يقبل هذا التوكيل ولا يحكي
 ان ما ذكره المصنف ثبات في صورة اسساء الاقرار ايضا مع ان التوكيل
 به غير لازم اسهى قول ما ذكره من العمل لا يستلزم اسساء صورة
 من الصورة لكونها قابلة للاجتهاد من جهة اخرى مثلا ما ذكره من الصورة كعمل

سعدى

عزاده

ان يكون عدم توقعها على الرضاء لا فضاء الى الغدة البين للخصم او نحو
 ذلك من الاعصار فاسا مل ومن شرط الوكالة ان يكون
 الموكل ممن يملك التصرف قال صاحب الهامه في تفسير قوله ممن يملك التصرف
 اي ممن يملك ذلك التصرف الذي وكل الوكيل به وقال قد ذكرنا في اوائل
 كتاب الوكالة من روايه الذخيره ان هذا التفسير وقع على قول ابي يوسف
 ومحمد واما على قول جعفر فمن شرط الوكالة كون التوكيل حاصلًا بملكه
 الوكيل فاما كون الموكل بالمال ذلك التصرف الذي وكل به فليس بشرط ثم
 قال فان قلت يشكل على ما ذكره في الكتاب ما ذكره في الذخيره بقوله
 واذا قال الرجل لغيره خذ عيدي هذا ودعيه بعيدا وقال اشتر لي عبد
 صح التوكيل بهذا وان لم يصح مباشرة الموكل في مثل هذا التصرف فان
 قال لغيره بعثك هذا العبد بعيدا وقال اشتريت منك هذا العبد
 عبد لا خور قلت اما حار ذلك في التوكيل ولم يخرج في مباشرة نفسه لوجود
 المعنى الفارق بينهما وسواء اجماله اما لم يصح عن الخوار لا فضاءها الى المنا
 واما اذا لم تؤد اليها فلا تمنع كما في بيع قفيز من عبدة او شرائه ثم جماله
 الوصف في التوكيل لا تقضي الى المارعة لان التوكيل ليس بامر لازم والا لكان
 المباشرة لانها لازمة فتقضي الى المارعة للثمن والمكان من المارعة
 لا نفس اجماله الى هذا كلامه ثم سئل في جوابه بحث لان العاروق المذكور فيه
 انما افاد لمية صحة التوكيل في مسئلة الذخيره وعدم صحة المباشرة بنفسه في
 مثلهما وهذا القدر لا يرفع السؤل المذكور بل يقويه لان حاصله ما ذكر في

الكتاب من شرط الوكالة عدم صحته في مسئلة الذخيره مع صحة المشرط فيها
 والعارض المذكور يقرر هذا المعنى كما لا يخفى اسي اقول ما ذكره صاحب
 بقوله فان قلت وط جذا لان التصرف الذي يملكه الوكيل بالتوكيل الذي
 ذكر في الذخيره مع العبد بعيدا او شرائه بحسب لا يكون مباحا جماله مؤدية
 الى المارعة ومثل هذا البيع يملكه موكله ايضا فلا اشكال على ما في الكتاب
 في مسئلة الذخيره لان دلالة ما على صحة التوكيل مع اجماله لا على صحة
 التوكيل معها حتى يقال انه لا خور من الموكل فيه والاشكال في هذا في غاية
 الظهور واما جوابه عند صحة من التصرف بالمال فليس يمكن حمله على ما ذكرنا من العا
 ما ان يقال يتلخص على ذكره من اجواب ان اجماله لا تقضي الى المارعة في التوكيل
 وهذا صحيح التوكيل على الوجه المذكور فتقضي اليها في المباشرة فلم يصح البيع الكثرة
 على الوجه المرغوب فالموكل والوكيل سببان في صحة مباشرةهما للبيع او الكثرة
 المرغوبين بل اجماله مؤدية الى التراجع وعدم صحتهما مع جماله مؤدية اليه و
 هذا يندفع بحث القائل المذكور هذا ما سأل في محرم في هذا المقام بعد
 الملك المحل للموكل قال القائل لا يملك صاحب الهامه ان هذا العبد وقع على
 قول ابي يوسف ومحمد واما على قول ابي جعفر فمن شرطها ان يكون الوكيل
 ممن يملك التصرف لان المسلم لا يملك التصرف في امر ولو وكل به جاز عند
 و منشاء هذا الموضع جعل اللام في قوله يملك التصرف للعبد اي يملك التصرف
 الذي وكل به ولو جعلت للخصم حتى يكون مغناه يملك حصة التصرف اخترازا
 عن الصبي والمجنون لكان على مذهب الكل وسواله ان يدل قوله ممن يملك

وفيه ما قلنا ما ذكر صاحب الزمانه متصلا بجملة المذكور بقوله اذا صح التوكيل
 بغير عيب فان كان قد وكل بالامر فليس له ان يبيع العبد بغير عيب لا خور كما اذا اشترى
 الموكل نفسه وان اشترى العبد بغير عيب ان كان قد كان مقدارا لا ساقط من
 او قال مقدار ما يبيع من العبد بغير عيب ان كان قد كان مقدارا لا ساقط من
 فيه لا خور وكذا في جانب الوكالة بالبيع كذا ذكره في الفصل الثاني من
 وكالة الذخيره الى هذا كلامه والمقرر في ان يبيع في اول ما يملك
 بالمال وانه لا يملك

الصرف حيث لم يقل ان يكون الموكل بملك الصرف فان لا نسب لملك
 من حصة الصرف اسي وقال بعض الفقهاء لا يخفى عليك ان مدخل كلمة
 من هو قوله من ملك دون الصرف واجواب ان مراده ان المالك للصرف
 المحصور لا يتعد حتى يستقيم ادخال كلمة من من ملك وحصل لسائل الامر
 كازمة فاما لا سلم ان المالك للصرف المحصور لا يستعد الا يرى الى
 احصون المسركة مالا كانت او غيره فان كل واحد من اصحابها ملك الصرف
 فيها صرفا محصورا وان وصل مبلغهم في العدد الى الالف مثلا اذا كانت دار
 مشتركة بين كثيرين فلا شك ان كل واحد منهم ملك الصرف فيها بسكنى
 او غيره انتهى اقول ما ذكره غير ظاهر لان عدم امكان تعدد المالك
 للتصرف المحصور مما لا يصلح المنع وما ذكره بقوله الامر عجب فيه لان
 صرف كل واحد من المالكين محصور بخصه والشيوع لا يقع في ذلك اشتراك
 كثيرين في دار واحدة لا يقيد ما ادعاه اذ لا يجوز لواحد منهم التصرف
 في حصته شريكه بغير اذنه والا يلزم اختلاط الاموال ويجوز له ان يؤدي
 الى مفسدة عظيمة وجواز السكنى على طريق المهر بما لا يستلزم جواز
 صرف احد الشركاء في حصه الاخر بدون رضاه والتفصيل يطيب في
 كتاب القسمة وعدم جواز الصرف فيها بغير اذن كالبسج والاحارة و
 الرهن والاعارة والهبه بغير اذن صاحبها مما لا شك فيه ثم قال
 ذلك لعائل ولئن سلمنا ذلك فلا نسلم عدم استقامة ادخال من من
 في من ملك فان ذلك اعياهم لو كانت كلمة من معنا للتبعض واما

في من ملك فان ذلك اعياهم لو كانت كلمة من معنا للتبعض واما

اذا كانت للتبيين كما هو الظاهر في المقام فيستقيم هذا كما لا يخفى والمعنى
 في الشبهة للوكالة كون الموكل من حصة المالك للصرف ولا مدخل فيها كون
 الموكل بعضا من المالك للصرف كما لا يخفى اقول حصول الاحتراز عن
 الصبي المجنون محل بحث ونقول ايضا المعبرة الشبهة كون الموكل بالوكالة
 للصرف ولا مدخل فيها لكونه من حصة المالك فاسأل هذا واما ما قيل ان
 التقدير في المالك المحصور اذا كانت من لسان يكون اظهر واين من كونها
 للتبعض لانه لو كانت لفظه من بيانية يلزم تقديم اجنس كل في حاكم من حصه
 تقديم حاكم من حصة فنتج كون المعنى في هذا المقام ومن سطر الوكالة ان
 يكون الموكل من حصة المالك فكون دلالة اجنس على تعدد المالك اظهر من
 دلالة البعضية مما لا يصلح التشكيك لانه يجب ان يدخل الايراد المتعدد
 تحت اجنس في وجه الطلاق اجنس عليها فيلزم التعدد بلا اشتباه فليس
 يشي لان فساده اظهر من ان يخفى فاسأل نعم يمكن ان يفرض التعدد في
 للصرف المحصور بان يلاحظ صحة صرف كل واحد بدلا عن الاخر فتدبر ثم
 قال الصالح المرموم ثم ان ذكره كلمة مني على فهم ان يكون مراد صاحب العما
 بحكمه من قوله فان لا نسب لملك من حصة الصرف ووجه الجواب الداحل على
 الاسم الموصول والظاهر ان مراده بها نفس الاسم الموصول بدليل قوله
 بملك الصرف اذ لو كان مدار كلامه زيادة حرف الجر لقال حيث لم يقل
 ان يكون الموكل من ملك الصرف بحرف حرف الجر فقط فوجه الانسية

بالعرف من الاعراض

من فرائد الامام ما مثل المار اصطلاح كلام صاحب العما فاما
 فتح كون مدخل من هنا فلو لم يكن ملك كرامة ذلك الصالح بان يقطع
 على انها بقية للصرف فلا يكون ربه لكون الاسم في حصة الصرف في
 عليه من القول المذكور لاجل ان يكون بقية ذلك الصالح كلام
 صاحب العما انتم فساد من اصلاح اسما ووجه ان ما لا يخفى
 له اصلا من الله

وعلى ان يقال اصلا من الماد من الصرف والخصوص
 مما ليس هو والخصوص لخصوص من الماد ما
 يقابل حصة الصرف كسبح العبد ونحوه مثلا وقول
 تعدد المالك لملك هذا الصرف والخصوص من كلام
 الله

على ان يقال من الصرف
 من فرائد الامام ما مثل المار اصطلاح كلام صاحب العما فاما
 فتح كون مدخل من هنا فلو لم يكن ملك كرامة ذلك الصالح بان يقطع
 على انها بقية للصرف فلا يكون ربه لكون الاسم في حصة الصرف في
 عليه من القول المذكور لاجل ان يكون بقية ذلك الصالح كلام
 صاحب العما انتم فساد من اصلاح اسما ووجه ان ما لا يخفى
 له اصلا من الله

ح ان الاسم المذكور من مبهات المعارف على ما عرف في النحو ومن انما اعلم
 على ما عرف في الاصول فيكون المراد به جنس المالك لا الفرد المعين منه و
 لا شك ان الذي يملكه جنس المالك هو جنس التصرف دون التصرف
 المعين اسمي اعم من اسم النوع وحده فسادا اظهر من ان يحى
 لا كما قيل من ان من الدخلة على الموصول ما ان يكون للتعريف والبيان
 كما عرفت ذلك لفاعل وعلى كلا التقديرين يلزم ان يكون المالك للمصرف
 فيكون قوله من ان ما ذكره كلمة مسمى له سواء طاهر الا انه لو كان مراد صاحب العباء
 ما ذكره ذلك لفاعل لزوم المحذور ايضا اعني بعد المالك والى الموصول
 للعموم كما عرفت ذلك لفاعل لا يكون معناه جنس المالك كما عرفت بل يكون كل المالك
 لان من اذا كان عام ما يكون معناه كما ذكرنا الا ترى الى قولك من ياتي
 فله درهم ومن دخل الحصن فله الف معناه كل من ياتي وكل من دخل الحصن
 ولان قوله اذ لو كان مدار كلامه زيادة حرف الجر لفعال اه مردود لانه لو
 قال كما قاله لا يختل المعنى اذ هو يكون المعنى ان يكون الموكل كل المالك للمصرف
 وهذا معنى فاسد لان الموكل لا يملك كل المالك بل يكون فردا منه
 لا يدرى سمي بما ذكره اصلا على ما لا يخفى عند السامع الصالح بل لان ما ذكره لا يملك
 يكون مراد السامع الاكل مصلحا عن الظاهر اما اذا قلنا ان قوله لو كان مدار كلامه
 زيادة حرف الجر لفعال فغفول عن المراد لان الالبان بكلمة من حرف الجر مقصود
 لا فائدة للمعنى المقصود ● رعل على الفعل فاقم كلمة من اسم موصول وصل عن ملك

122
 ولولاه لكفى ان يقال ملك هذا مؤلما ولا شك في صحة واما ثانيا
 فلانا وان سلمنا قوله فوجه الانبسية ان المذكور من مبهات المعارف
 فيكون المراد جنس المالك لكننا لا نسلم قوله ولا شك ان الذي يملكه
 جنس المالك هو جنس التصرف دون التصرف المعين فاما ما عرفت من صحة
 قولنا شرط الوكالة ان يكون الموكل من جنس المالك للتصرف المخصوص
 الذي وكل الوكيل به او جنس ذلك التصرف ومن اس لم يدرى ان يكون المعنى
 جنس المالك لجنس التصرف المطلق فاقمهم واما ما قلناه لكفى ان
 ان يكون من شرط الوكالة ان يكون الموكل من جنس المالك للتصرف المخصوص
 المعنى المراد به القيد فكلية من يكون لغوا بخلاف المسلك الاخر كما تبين
 عليه فتذكر على ان يكون من العموم دائما غير مسلم وموصوفه اصول الفقه
 واذا عرفت هذا حق لك ان يقول في هذا العاقل وكلم من عاقل في الصحاح
 واقعة من الغرام السقيم ثم قال ذلك لفاعل ثم ان الانبسية قد
 في قوله ولتقصده كما لا يخفى انتهى وقيل هذا ايضا ليس بمراد فان
 قوله وتصده وان لم يكن مقرونا بكلمة من جراحة لكنه معروف بها حكما
 فانه معطوف على ما في حيز كلمة من ومثوله يعقل العبد في قوله ممن
 يعقل العبد ولا شك ان المعطوف في حكم المعطوف عليه بالنظر الى ما
 قبله على ما وترى علم الادب فقد حصلت الاسباب المذكورة هناك ايضا
 واولها هذا من المواضع التي اخطأ فيها خطأ فاحشا لان فوات الاسباب
 ناش مما ذكره هذا العاقل بعينه من المعطوف في حكم المعطوف عليه لا

ح يصير كانه قال شرط ان يكون الوكيل ممن يصدق العقد الذي وكل به ولا
 يكون هازلا فيه فكون معاني العقد المحصول لا ساس حكمه من ان كان
 بها جسد العقد على ما يعرف في قوله ممن يملك التصرف ففانت الانبياء و
 قلنا نأمل بعد العاقل يصحح الاطاع بها نطاق السان لكن يمكن ان يكون عن
 حسب فوات الاسماء ههنا ما حال مصدق حكمه من بعد العاقل والفاصل
 لكن بعد دهم لا يصح كون المراد من العقد جسد العقد كما يصح بعد ذلك
 كون المراد من التصرف جسد التصرف بناء على عدم امكان بعد ذلك
 للتصرف المحصول ان يكون العاقل والقاصد للعقد المحصول مع
 فلا يهوب الاسماء ههنا كما يهوب فيكم حق فامل وتمكن بهلك
 لا يمتنا ههنا ايضا حمل العقد على العقد المحصول ان يكون المعنى يشترط
 كون الوكيل ممن يحصل حال التصرف من حسب كون بعضهما جالبا وبعضها سالبا و
 ممن يصدق ههنا ان لا يكون هازلا في التصرف الذي من حكمها وكل به قال صاحب الهام
 في نفسه يقصده اى لا يهزج السع وسعة ووجه نوع ما سدا قلنا قلنا
 فان الطاهر ما ذكرناه او لا ونسبنا اعلم ثم حمل التصرف على جسد التصرف
 الله الامام الاتقا حيث ان قيل لا يصح هذا السطر الى قوله الحمد لله الذي هدانا
 لهذا اقول الصبي الماذون ممن له السالحي في كثير من الاحكام ومعلوم هو
 فلا يبر ما ذكره الفاضل ابن الهام على ما ذكره ذلك الا ما حمل لان الوكيل
 يملك التصرف من جهة الموكل فعامل ان يملك هذا الدليل لا يصح كون الموكل مالكا
 لحسن التصرف كما هو كذا على ما فهمه البعض فلا اسطام ثم مع الدعوى لا التصرف

الذي يملكه الوكيل هو ما فوض اليه بمقتضى كون الموكل مالكا له ايضا لكونه قادرا
 على التملك فمن اس لم يزم لزوم ملك جسد التصرف للموكل فليس مالكا وما ذكرنا
 السج الا تحمل لا يدفع ما ذكرنا مع ما فيه من العصوره الذي به عليه بعض الفصلا
 ويقصده قد فصل منه ما فصل وبعد النساء والنسب لا يكون عن قصور
 الاولي احملي على العطف المعنى واداو كل اخر البالغ
 او الماذون منها حار قال صاحب الهام ونعم حوار توكل من كان فوقهما
 بطريق الاولي وقال بعض الفصلا ما فوق الحر السالحي هو الحر السالحي الكاس في دار
 الاسلام المسلم فان النوع قد سعدم رتبة على الجنس كما عرف في مجموعته وقيل
 في كلام صاحب الهام سماجة اذ لا احد فوق الحر السالحي والنوعه الذي ذكره بعض
 الفصلا يقول ما فوق الحر السالحي له ليس بوجيه لان الوكيل انما حرى على الاواد
 لا من الطبايع الكلام وكل حر ماله مسلما كان او غيره من اوار جسد الحر السالحي فدل
 تحت قوله اذا وكل الحر السالحي فلا معنى لفقومه كالاخي اول لا سماجة في ذلك
 الكلام لانه لا يصح البتة ان يكون لكل منهما فوق بل يصح الكلام بان يكون المراد وكذا
 يفهم جواز توكل من كان فوقها اوجبا وتحمل الكلام على المعنى بعمومه بوجيه
 مرجح انه لا يفهم منه جواز توكل من كان دون الموكل كان يوكل الحر السالحي الماذون
 مثلا لكن يمكن ان يقال قد دل العول المذكورة على توكل الماذون مثلا معتمدين
 توكل الحر السالحي الماذون ما لم يكن الاولي لكونه الاصل منه قوتى مما مل به النص
 الذي ذكره لك الفاضل وان كان منه بوجيه بعضه لكنه لا يبر عليه ما اوردته ذلك
 القائل اذ لا دلالة له اصلا على تجويزه ان الوكالة من الطبايع لان معناه

سراج من سراج
 سراج من سراج

ان الحر البالغ المسلم الكاين دار الاسلام بمنزلة النوع بالنسبة الى اهل
البيع وقد علم في موضعه انه قد يعدم النوع على اخص رتبة لشرف افراد فيوز
اعتبار حوصه الحر البالغ المسلم على نطاق الحر البالغ وماله يعدم افراد الحر البالغ
المسلم على سائر افراد الحر البالغ مطلقا وهذا اختيار لطيف بصله اصحابنا
في بيان التوكيل في ايضا من الايراد لاس من طباع كما نوصيه ذلك المعامل فانهم
ولنا ان الوكيل هو العاقد قد يعال لو كان العاقد هو الوكيل جعده
وكما كان سعي ان لا يحوز اقاله الموكل الى الساع لان اقاله صحيح للعقد
فلا يصح الا من قام به والعقد فاعم بالوكيل دون الموكل فلا يصح الا من
الوكيل والمسئله حكاه امهني وعلى الخواب بالتأمل اللطيف والوكيل من
اصل العبارة وكل كاله شأنا ولم يمنع مانع من صحته فلا يفرق بين توكيل الوكيل
الغير المادون به ولا خرج توكيل الوكيل المادون به لوجود المانع في الاول وهذا
في التام كل عقد يصحبه الوكيل الى نفسه فهو صحيح سعي بالوكيل اي
ما لم يمنع مانع فلا ينتقض هذه الكلمة بما اذا كان الوكيل صياح محورا عليه
عبد المحور عليه حيث سعي هو عقدهما الموكل لوجود المانع كما عرفت في ذلك
وفي مسئلة العتق العتق بغير نكره ان ساء له تعا اراده ما كان
في باب الوكالة بالبيع والشراء حيث قال واذا اشترى الوكيل ثم اطلع على
عيب فله ان يردّه بالبيع مادام المبيع في يده اهكذا في الشراء وقال بعض الفقهاء
القصر عليه فيصير بل الطاهر عموم الحواله لما يذكره في فضل البيع بصله ومن
امر رجلا ببيع عبده فباعه وتفضل الثمن او لم يقبض فرده عليه المشتري بعت

وقيل الذي سعي من تعا من تعا حق العقد بالوكيل دون الموكل من
المسائل الآتية في الكتاب اما الذي ذكره الشرح ههنا فان الوكيل اذا
اشترى شيئا ثم اطلع على عيب فله ان يردّه على بائعه بمقتضى حقوق عقد
الشراء بالوكيل ثم بعد هذا ان يبقى المبيع في يده يبيع من الرد له وان لم يبق
في يده بل كان سلمه الى الموكل سقط ذلك الحق عنه لانتهاء حكم الوكالة بالبيع
فتوقف الرد على اذن الموكل ولما لم يعلم هذا التفصيل ههنا وكان محاميا
الى بيانه احواله المصعب ما سيزكر في فضل الوكالة بالبيع من باب الوكالة
بالبيع والسراء واما الذي ذكره في فضل الوكالة بالبيع بصله من امر رجلا ببيع
عبد فباعه فقبض الثمن او لم يقبض فرده عليه المشتري بعت فما لا يسأل
له مما نحن فيه فاحاصل ذلك انه اذا ردّ العبد على الوكيل بالبيع فان رد عليه
بشيء كان عليه يردّه على الموكل وان رد عليه بغيره فاصره لا يردّه عليه وهذا امر
يتعلق بحقوق العقد بالوكيل بحسب الموكل والوكيل ولا يسأل المقصود
بالحواله ما سعي من تعا لاسعا في محو العتق فله المانع منها السراء
لما توهمه ذلك القائل اقول المعنى الذي ذكره في ضمن الطاهر محال اصل
له لا ما هو ان الوكيل اذا باع شيئا ثم اطلع على عيب فله ان
يرده على بائعه الذي هو الوكيل بمقتضى حقوق عقد البيع ثم بعد ذلك
ان رد عليه بغيره كان عليه يرد على موكله وان رد بغيره فاصره لا يردّه فظهر وجهه ما
ذكره ذلك الصالح من ان الطاهر عموم الحواله لا يما يما سعي في مجموع قوله و
يما صم في العتق كما صم فاهم قوله محال مستل له لسن تسهم واما ما

في رد كلام ذلك العالم من انه محتمل وجوه اما اطلاق المص في كل مسئلة
 مطلقا من غير قصد بالعدد الذي ذكره ذلك العالم فالتقصيد في كل كلام المص
 كما عرف في الاصول فاعلم ان المص في كل مسئلة يسمى على هذه الاعلان واحدا
 فلان لفظ المص في كل كلام المص في كل كلام المص في كل كلام المص
 تفيد ان المص في كل كلام المص في كل كلام المص في كل كلام المص
 والمطلق بصرفه الى التكمال والاسك ان المص في كل كلام المص في كل كلام المص
 البيع فانه اكثر من المص في كل كلام المص في كل كلام المص في كل كلام المص
 بلامرء في بيعهم احواله موافقا لاطلاق الكتاب واما اربابا فلان
 ما ذكره من قوله واما الذي في فصل البيع والشراء فاما لا مسائل له في رد
 لانه ان اراد ان المذكور في فصل البيع والشراء فاما لا مسائل له في رد
 حقوق العقد للوكيل ففساد الظاهر من ان يحسن ان الرد ما يستحقه
 الصور مبني على كون الحقوق العقد للوكيل فبيان المقادير الحكمية من
 الوكيل والموكل وان اراد ان المص في كل كلام المص في كل كلام المص
 العقد للوكيل وبيان المقادير الحكمية منها فاما لا مسائل له في رد
 المذكور عدم كونه مساعيا على المص في كل كلام المص في كل كلام المص
 حق عليك فانه صاملا والله الموفق والعرب التي من احواله
 العتق على مال ابي العتق التي ذكر في العرب التي من احواله
 حرمه المحل او على صدم المص في كل كلام المص في كل كلام المص
 وهذا ادعى من كل الاحوال على الايراد كما فعله فيهم ولذلك قال بعض

الفصلان في العتق على مال واحده من شمول المص في كل كلام المص
 احواله فلا يثبت الا قول في حال العتق الذي ذكره هذا الفاضل
 لا سيما ان المص في كل كلام المص في كل كلام المص في كل كلام المص
 كون العتق على مال واحده من شمول المص في كل كلام المص في كل كلام المص
 الاخرى من العرب التي من احواله وليس كذلك من ضرورات كلام المص
 لانه محتمل ان يكون احواله الى صميم العرب التي من احواله
 افراده ويكون العتق على مال واحده من شمول المص في كل كلام المص
 اشترط الله في مصر قوله من احواله نعم المسألة من الاصل اعسار
 الاخره من المص في كل كلام المص في كل كلام المص في كل كلام المص
 الى ما قلنا اسهلي ولعمري انه كلام لا يحسنه في كل كلام المص
 البدر الاجنبية دون العتق على مال ساء على ان الاول في الاستفاضة
 والتعريف الانتابات ولا سيما على الاصل في الاسماء لا يجوز في
 الاستفاضة كونه وكيفية المقام بطلب من سر في بعض الفصلان
 والصحيح عن الانكار احواله من مصادره في جانب المدعى في حق السعة
 صالحة على دار وقطع النزاع في حق المدعى عليه فينبغي ان يكون الوكيل باصلا
 من جانب المدعى اصلا في الحقوق فلا يكون اصلا اذ كان من جانب
 المدعى عليه الا ان الوكيل بالاسوة اصل في كل كلام المص في كل كلام المص
 امر بالمص في مال النية وانه لا يجوز الى قوله وانه اعلم بالصلوب قبله في كل كلام
 او لان الدليل الذي ذكره ليس تمام عندي لان التقريف في ملك النية والاعراب

اما لا يجوز لو كان بغير اذنه كما في الغصب لا امر به واما اذا كان باذنه تجوز
 الامر ان المسعور من نفسه بعض المال المستوفى والمسعور بعض المستعار
 ولا سلك في الامر فيما نحن فيه اما هو بالهبة فمادون المالك فينبغي ان يكون
 واما ثانيا فلما لا يسلم ان التوكيل بالقبض امر بعض المسعور بل هو امر باحد
 العقد والعص من موقوفاته كمنه لكنه بعد ايجاد العقد والمسعور في ملكه
 المشتري والمستوفى لا بد من ملك المسعور لا بعد العقد واما ثالثا
 فلانه ان اراد بقوله ان المحل هو التمسك به بعض المسعور مسلم لانه محال للتوكيل
 بانفائه التمسك به ان اراد ان يحل له سواها كالتمسك به دونه الموكل كما هو ظاهر
 والمصرح به في الذم وهو عدمها فمسلم لكن لا يعم جوابه عن الامر اذ الآتي
 لان محل انعاء التوفض بنفسه البذل لا ايجابه بل الجواب ما ذكر في
 الذم وهو ما حرج ان البذل في الوض انما في الذم بعد العقد
 الامر بالعص لم يصح بعد واما رابعا فلان قوله واما محله فيها عوار الموكل
 غير تام لان التوكيل بالاسعاره ان قال فلان اقولني التمسك ستمسك
 لولا فانه يكون مصرحا في عماره الموكل ولكنه لم يخرج الكلام مخرج الكالة
 بل مخرج الرسالة والكلام في الوكالة فان الرسالة صحيحة في الاسعار
 انما وان قال اسعرتك كذا فلان فانه حوى في على حكم وكالته
 لكنه لم يصرف في عبارة الموكل بل انما تكلم بكلامه الا انه اضاف
 العقد الى موكله فلان قوله ان محل التوكيل فيها عوار الموكل على انه
 مخالف لما ذكر في الذم وارتفعناه الشرح في ان الوكالة عمه موصوفة

لنقل العبارة واما خامسا فلان قوله انما اعتبرنا العبارة محلا للتوكيل
 في الاسعار اه ليس في لان اعتبارا خاف عن البذل انما يقتضي في
 المعاوضات دون التبععات وايضا احتمال اجتماع الاصل والخلاف انما
 يصح عدم جواز اعسار العتاق في الامور من خلاصه بل لا عدم جواز
 اعسارها مطلقا فلم لا يجوز ان يعم محلا للتوكيل فيه ايضا لعموم قوله
 العقد بعد كلامه بعد في زواجره واقطع ما ذكره محل بحث ما اولا
 فلان امر الموكل بان يصرف وكيفية ملك الغير باذنه وهو الموصوف
 مما نحن فيه لا يصح في الامر بالعص لان الذم في المسعور في ملك
 المقرض بعد نعم اذ ان المقرض بعد التمسك بالمسحور وهو في ملك
 الايجاب والقبول ثم وقع التوكيل بعد ذلك جاز لان فيه تسديط الموكل
 على العص وليس الكلام فيه انما الكلام في التوكيل بدون اذن المقرض
 وتسلطه على العص فلا حاجة في مجرد اعسار الاذن حينئذ الامر
 في التصرف الذي امر الموكل به ككلا والمسعور المسعور بالذات
 فانه ما يصح ان عبارة مصرها ومن ملكها فان قلت وليكن في
 في الامور من كذا قلت صح في فصله واما ثانيا فلان التوكيل
 بالشراء يصح من بعض المسعور فيقتض ما ذكر في ان في كل من الحسن فانه
 الذم وهو وان يقال في الذم ان التوكيل بالشراء امر بملك
 المسعور وهو ملك الغير وما ذكره القائل بقوله سلمه ما هوذ
 من كلام بعض القضاة في ما ذكره يد على ما انصوبه ما يقال

عند المولى

اصل المسعور واجاب المقرض وكان اصل المسعور
 مع قوله ان المسعور من نفسه المستوفى في نفسه
 وهو على عبارة في جوابه في كتاب المحل في نفسه

على ان المسعور من نفسه المستوفى في نفسه
 امر المسعور في نفسه

للملك
الملك
الملك

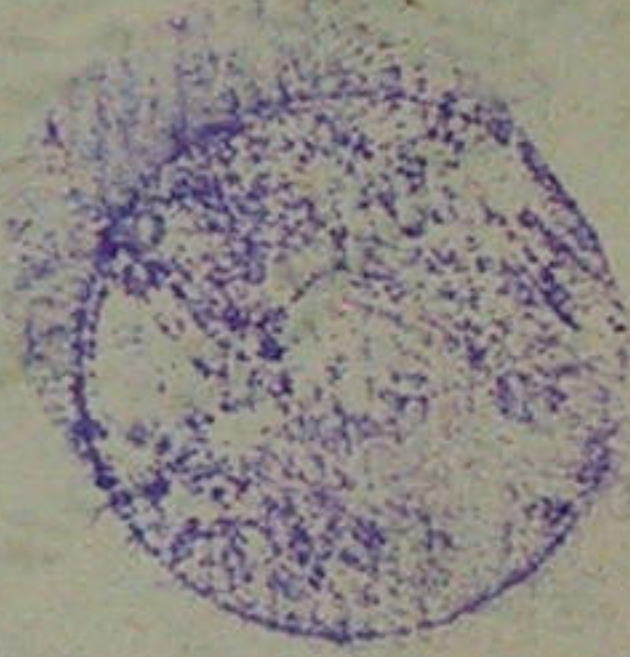
لأنه أم ملك المسع بل ما خاد العقد والملك مع موعاة سليمان لكنه
أم بعد عام العقد أهله ولا حتى ملك ماله وأما ثانيا فلما خاد
المالك أن يكون الوكيل بالشراء مأمور بالتصرف في ذمة الموكل والمحلى
ذمة المحلى واستند إلى الترخيص لأن التصرف فيها إنما يظهر بالتصرف فيه ولا يمكن
ذلك إلا بموافقة المالك أو بعد القبض وموافق الغياض الوضوء وهو لو أن
الجواب الآتي فنقول فحصل إلى ما حصل من الدلالة على ما حصل في الذمة
بالفصل في العقد فلما لم يصحح الأمر بالعصص مع بعض الأمر بالملك
في الذمة والأمر بالعصص لم يصح بعد لكون المقصود من ملك الغيبة ملكا مطلقا
رابعاً فلما كان حاصل ما ذكره الثالث مع أن صحة الاتهام ليس من حيث أم
بالصحة في مال الغيبة بل من حيث أم أم بالصحة في عبارة ما كان يحلها
للملك بعد أن لم يكن كذلك بطريق الوكالة لا الرسالة وهذا مع قوله بأقامة
الموكل مقام نفسه وتزعم أن يقول الوكيل اسمك بعدك بعدك بعدك بعدك
صحة في عبارة الموكل حيث جعلها الوكيل موصلة للملك بهذا الطريق
لأنه هذا انقضاء العبارة بل الوكيل بعبارة هذا يجعله الموكل
موجبة للملك فلا بد ما ذكره بقوله على ما هو في الصانع وأما
بعضهم عن هذا أن يقول عاتبة ما نزل من هذا الحالة الوكيل لا أم موكله
ولا يلزم من هذا شيء أصلاً فإن المقصود من حصول المستعار والموهوب
فإذا حصل كل منهما بأي طريق كان لا يلزم من الخلف شيء انتهى ولا يخفى

هذا هو المقصود من العقد وهو أن يكون الموكل هو المالك في كل ما يتعلق به من التصرف في المال
وأن يكون الوكيل هو الموكل في كل ما يتعلق به من التصرف في المال
وأن يكون الموكل هو المالك في كل ما يتعلق به من التصرف في المال

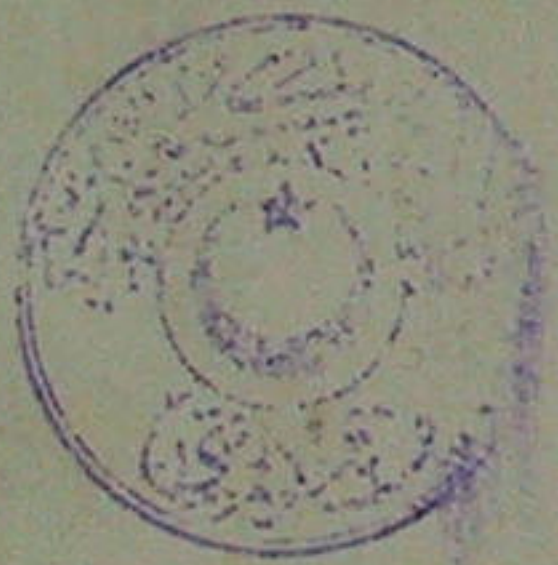
على المأمل ماله وأما ما حصل من قوله اعتبار الحلف بما يصور في المعاد
أه ليس خبطاً فاحشاً غلطاً صريحاً لأن اعتبار الحلف له دور في صحة الوكيل
أذا لا يصح له بدون المحل والتمتع والى هذا الاعتقاد وليس هو محل المحل
للموكل حتى يتغنى عن اعتبار الحلف والعطف إنما نشأ من عدم لزوم
الدلالة في التبرعات وأما من لزوم اعتبار الحلف الذي كلفنا فيه
قال العلامة الأمامي ما ذكره من مظهر الوكيل بالتمتع فانه صحيح مع الموكل
أنه بالتصريح في ملك الغيبة وليس معنى الكلام ما فهموه بل معناه أن الوكيل
بالتمتع هو من أضاف العقد إلى نفسه وقال آخر فمضى كان الوكيل
بأطلاحي لا يكون العرص للموكل بل يكون للموكل إلا إذا أضاف العقد إلى
الوكل ولو لم ينع على ذمة الرسالة فقال أرسلني فلما انكسر عن
في صحة التمتع وصحة العرص للموكل وليس للموكل أن ينع الموكل عن
فأفهم ففهم غنى عن بطول لا طائل من أهله وقته كنت إذا طار إلى
مظلمان الوكيل لا أم أم مع أصناف العقد إلى موكله في كتابه إلى
الذي قيد المذكور وإلى المطول المذكور ولو عظم كلامه إلى ما ذكره بقوله
فعله إلا إذا أضاف العقد أهله حيث جعله يصور الرسالة فافهم
لأن له نوع وجه لكن الأحكام في إلى الدليل من معنى ما عساه عدم
الصحة من أصنافه إلى الوكيل وقيل لا يقع على ما فهمه من معنى
وجه فإن الوكيل بالتمتع وكذا إذا أضاف إلى نفسه الوكالة لأنهما

هذا هو المقصود من العقد وهو أن يكون الموكل هو المالك في كل ما يتعلق به من التصرف في المال
وأن يكون الوكيل هو الموكل في كل ما يتعلق به من التصرف في المال
وأن يكون الموكل هو المالك في كل ما يتعلق به من التصرف في المال

الفرائض ويمكن ان يقال ههنا ان الامر كذلك الا انه حصل له انشاء بالوكيل
 بالامور الصالحة معاودة انشاءه وكان منظمه له بالوكيل في المعاودة
 مثل السمع والشرع هذا او اما ما ذكرنا ان الفاعل المحذور محال لا يرفع له
 لان فيما ذكره من ان المأمور بالانفعال لغيره فافهم وقيل وانما آتاه اصحابنا
 الكمل وانما خلفه كحران من جهة محال للوكيل في الامور الصالحة لغيره في العقد
 وان لم يحل خلفه بل وقيل في ان هذا ما حذر من كلام بعض الفضلاء في
 له والبسملة هذا القائل للوكيل المستند في ههنا كذا ومما ان الامر يقضي
 في الهبة وموعدة في حق العمة اذا كان من جنسها من حيث ان امره كغيره
 موجبة للملك لكان سعي ان يبيع الوكيل بالامور الصالحة ايضا في الامور
 كحل ومثغولة بالدين ودمه ملكه كغيره فكما صح الامر بالعين
 من حيث امر بالدم في عماره سعي ان يبيع من حيث ان امره كغيره في
 دمه واحصاه ما من مع الدماء في الامور الصالحة من ههنا كما عرف
 انه بعمارة وحكم الامور رد عينها لما حوز لا وهو سبل في الدم
 الا ان المسوون لا يمكن ان لا يقع له الا بالملك من الدم
 صوره على هذا لا يكون الا بالامور الصالحة من ههنا في دمه
 لما ان شغل الدم من العارض لا يصحع الامور الصالحة فليس له
 واما اطيننا الكلام في هذا المقام لانه من المداخلة وعصية الحال
 عند الملك العلام ما ————— الوفاك بالسمع والشرع



الى اطلاب وتفصيل الكلام كما فعله بعض الساطرين في هذا المقام قوله
 فاعلم صلى الله عليه وسلم لم السعة بشريك لم يقاسم اخا هذه الكلمة
 متسكة الشامي رجع وسمى الكلام المتعلق عند اجواب عن دليله فالتفصيل
 الذي ذكره بعضهم بقوله هذا سعي بعض المدعي وهو ثبوت لغية السعة كالحار
 الملاصق لان تعريف المسند بلام الجنس يفيد القصر الى اخر ما ذكره ليس في
 سطره وان كان غائبا بهذا في عامة النسخ فهذا يفيد انه اذا كان
 حاضرا سطره بالطريق الاولى في نظر الخزانة في قول وقال معناه احق
 به عرضا للبيح الا يرى فسر الحق بالاسطر اذا كان غائبا وهذا مراد من
 مقصدي ان الوصله انه اذا لم يكن عاسا سطره بالطريق الاولى ففي كلام
 بحث تأمل آسهي لكن توجيهه ظاهر فأتى حتى يظهر لك ما في قول
 قال المذكور في كثير من النسخ بدون الواو والذي ذكر في حاشيه ذلك
 القائل ايضا لك النسخة فلا يكون كلمة ان وصله الى المسادر ان يكون
 سطره واما على الرواية بابواو فلما حذف فيها ايضا لان معنى قوله سطر
 له وان كان عاسا على ما بينوا انه يكون على شفعه وان غاب الوشك
 انه اذا كان على شفعه حال غيبته فلان يكون على شفعه حال حضوره
 اولى بالطريق وان ترك الاسطر على معناه الاصل وهو الوقف
 في جمله وكان المعنى سطره الى ان تحي ويخرج شفعه تحف الاولية
 ايضا فيما اذا لم يكن عاسا لانه اذا وجب الاسطر الى ان تحي ويخرج
 بعد زمان الاسطر فلان حب الاسطر الى فراغه عند حضوره اولى الى



هذا كلامه فامل منه
 وقال السامعي انه قال صاحب الهيا
 ليس لهذا التخصيص زيادة فائدة لانه لا يقول بالسعة بالشركة في الحقوق
 ايضا وفيما لا يحمل القسمة كالنهر والنز وقد يقال اراد بانجاب اعم
 من ان يكون مع الشركة في الحقوق او لا او الشركة في الحقوق ايضا
 جار وحكم لا لا يحمل القسمة غير مضمون عليه وانما هو بالنسبة على الجوار
 والشركة فالتفتي بذكر الاصل عن الفسخ فليدر ووجه الاستدلال ان الام
 للجنس فمعد احصوا انه قال فاذا وقعت الحدود وصرف الطرق
 فلا سعة وفيه دلالة ظاهرة على عدم السعة المقسوم اما حسب
 الحدود والطرق كما في اجار او من حسب الحدود فقط كما في الشركة في حق
 المسع فهذا القول ثمانية عن وقوع القسمة لانه في مقامه كله السعة فيما لم
 يقسم اى في بقعة تحمل القسمة ولم يقسم بعد فكان معناه فاذا كان مقسوما
 فلا شفعة وحق الشركة في اجار فملكها مقسوم على ما هو مراد السامعي فلا يكون
 فيها الشفعة ولقد اصاب من قال فان قيل كيف يكون حق الشركة
 في حق المسع مقسوما فلنا مراد حق كل منهما في الملك واخطا من قال
 بخلافه في تفرقة بقوله فلا سعة فيه على قوله والشركة في المسع واجار
 حق كل منهما مقسوم اذ لا يلزم من كون حق كل منهما مقسوما من الملك فقط
 ان لا سعة فيه سعة على معنى دلالة قوله فاذا وقعت الحدود وصرفت
 الطرق فلا سعة فان دلالة على عدم السعة المقسوم من جهتين معا
 اى من جهة نفس الملك كما دل عليه قوله فاذا وقعت الحدود ومن جهة

حق المسع وهو الطريق كما دل عليه قوله وصرفت الطرق والآولى في تفرقة
 المقام ان يقال وانه قال فاذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا
 سعة وفيه دلالة ظاهرة على عدم السعة المقسوم من جهة وقوعه في
 ومن جهة صرف الطرق واجار الملك حق مقسوم من سكة جهتين
 معا فلا سعة فيه اذ على هذا الدور يرتفع الاحتلال ويطلق الشركة
 المسع وحق المسع قال وقال السامعي لا سعة بل جوار وذكر ان
 المذكور دليل على عدم سعة الجوار نعم طعن صاحب النهاية في
 حصصه اجوار بالذكر حسب قال ليس لهذا زيادة فائدة اه ولكن يمكن ان
 يقال وجه حصصه ذلك عدم مساعده دليل السامعي لعدم ثبوت السعة
 الا في حق اجار انتهى كلامه ووجه الخطا ظاهر ما فصلنا فلا جعل
 وهذا ليس معناه اى محل النزاع ليس معناه وهو
 السراج فلا تنسب الى قول من قال عاقبة الشراج حرجوا عنها عن سنن
 الداد وانه الموصوف للرشاد عند وجود المعاوضة بالمال احده
 به عن الدار المجعولة مهاد وغير ذلك مما ذكره ولا ضرر في اشتراك فيدين في
 الفوائد بعد الاحصاء بفائدة على ما عرف في محله فامل وقيل المسحبا
 وان كان له ملك في الدار المستأجرة فحق المسع لان الاجارة
 تملك المنافع بعوض محقق فيها نوع ملك كما في المسع على ما قرأنا
 ان كلامها قد خرج بقوله اتصال ثابيد فاما معنى الاحترار عن الاجارة
 مرة اخرى بقوله عند وجود المعاوضة بالمال واما المترين فلا ملك

في اراده احد حصص او في كلام
 المولى سعدى على

في الدار الموهونة لا فرح حيث الرقبة ولا فرح حيث المصعة بعد صرح بالملك
 المذكور من قبل مع قطع النظر عن قيد التأييد والحق ان هذا القيد لا يحد
 عن مثل الدار الموهونة والموهونة والموصى بها والمجولة قد افاض كل منها
 يتحقق الملك والتأيد والقوار ولا يصح فيها آسهي قوله لان المستاجر
 وان كان له ملك الى قوله كما في المستعير على ما مر انفا يريد به قوله ان لم
 يكن للمستعير ملك من حيث الرقبة فله ملك من حيث المصعة فصار
 قوله لان ملكه منقول ملك الدخيل متناولا للدار المسكونة بالعارية
 ايضا فحصل الاجترار بقوله اتصال تأييد عن مثل ذلك آسهي وقصده
 رد قول من قال ليس للمستعير ملك حتى يخرج عنه لكن الاظهر هذا قلنا
 عن خطه اياه والكلام محمول على الاغم الاغلب فلا يصح
 التملك في بعض الاحيان بالشراء قال الفاضل الاكل وحاصله ان
 الاصيل وافع والدخيل رافع والاول اسهل يعني ان الشفعة تكون
 الدار وصح الجوار وجوب المنافع والمضارة في معاينة الجار فاذا
 اذا استقر على شرائه يرفع الشفعة بدفعه والدفع اسهل وترفع
 الشفعة ملك المشتري لا اعتداده لعدم امتوار بعد ولعدم اعتياده
 بمنافع المنزل المشتري ومضارته وما لزمه من غرامة الثمن ياخذها تمام
 من المشتري فوجود هذا الضرر كعدمه فتدبر حتى يظهر اندفاع ما قيل
 الاصل رافع ملك المشتري وهو وافع فالشريك في نص المسع
 الى آخيه قال الكرجي في مختصره وروى ابو يوسف عن اشعث بن سوار

عن محمد بن سيرين عن نبيح انه قال اخليط احمق من الشفعة والسبيع احمق من الجار
 واجار احمق من غيره وقال ابو يوسف ونفسه هذا عندنا ان الشريك الذي
 لم يبايعه هو اخليط وسواهي من السبيع والسبيع الشريك في الطريق والمنازل
 مقسومة والجار الذي لا شريك له في منزله ولا في الطريق آسهي ويوافق
 ما ذكره المص ويوافق هذا المعنى المعقول ايضا فاما قوله بعضهم فانه لم لا يكون
 ان يراد ما حدث حتى المشتري يعني ان الشريك حتى يشترى الدار قبل بيعها
 فيكون سعيها فخر غيره ولو سلم ان المراد حتى التملك فقد ذكر في الكافي ان
 الشريك في منزل من منازل الدار احمق في حصه المنزل من الشريك في صحن
 الدار ثم الشريك في صحن الدار احمق من الشريك في طريق الدار والشريك في
 الطريق من الجار الملهي فيجتمل ان يراد ما سبيع هو الشريك في الطريق دون
 اجار الملهي وبالجليط الشريك في صحن الدار فلا يكون في احد من الطرفين
 للجار الملاصق في غاية البعد والمقام لا يكون لونه صعبا وتضمن
 عدة هتينا وقال لما وقع في احد بيت الشريك احمق من اخليط علم ان المراد
 بالشريك غير اخليط اذ لا يكون الشيء احمق من نفسه ثم لما كانت فريته
 في نص المسع على الشريك في حصص المسع اظهر واجلي فستر المفضل بالاول
 والمفضل عليه بالثاني فلا عار عليه آسهي وما ذكر سابقا يعلم انه اصيب
 غير سالم عن الغبار كما لا يخفى على ذوي الابصار وصريحه في
 ولم يجب عن احد من لانه في حيز التعارض كذا قيل والطا ان امره ان
 ادلة اخرى سالم عن المعارضه وامثاله شائع فلا وجه لعدده عند ابار

في نسخة
 فلا بد ان كل احد على نفع ما اطلق عليه والادع على نفع
 في نسخة

فأما ما ورد من قبل الشافعي أنه عليه السلام قال في رواه إنما الشفعة
 فيما لم يقسم وإنما لا ثبات المذكور ونفي ما عداه واجب بأن اتفق بعض
 تأكيد المدكاه لا نفى غير المذكور قال الله تعالى إنما أنت منذر وقال الله
 إنما أنا بشر مثلكم وهذا لا معنى له يكون غيره صلى الله عليه وسلم بشر أو فيه
 تأمل إلا أن يقال المقصود مجرد بيان أن القصر ليس بمراد وموله وهذا
 لا ينفي أنه ليس بصور المعنى القصر المعاد من هذا الكلام على تقدير أن
 يكون مراداً فلا تأمل وليس للشرك حتى أنه هذه توطئة لما ذكره
 بعده وأمثلة كثيرة وقيل لا يرى لهذا فائدة بعد أن قال قبل الشفعة
 واجبة للخطأ اه فائدة كما انفاد ثبوت حق السعة أفاد الرب أيضاً
 انتهى وفيه ما فيه لما بينا والرب الذي أصبى المعنى المعنى على
 المتقدم فقط لا على المحب فتأمل قبل ما بينه من الترتيب لا يصح أن
 يثنى المتأخر عند وجود المصدم وتسلمه لجزاؤه محجوباً بالمتقدم كما
 ذكره أبو يوسف في غير ظاهر الرواية إلى آخر ما ذكره فتأمل فيه
 كما في منزل معين من الدار الفرق بينه وبين البيت معلوم وذكره فيما هو
 والمراد هنا مجرد تصور المسئلة فلم يفت السراج الأكل تبعاً للعقود
 إلى ما ذكره من الفرق بينهما في إنشاء التصوير ولك أن تقول يحمل أن يراو
 المعنى اللغوي فتأمل وكذا على إخراج في هذه الدار في إصح الروايات
 والرواية الأخرى أن إخراجاً أولى في بقية الدار كذا فعل عن شرح الشاهان
 ولا يخفى ما فيه وتوجيهه محال إلى بعض فقير والسراج

اعداد صاحب السراج ليس في ما ذكره
 المولى سعد بن علي وسيد المولى في
 نسخة

لما وجد هذا النص
 لأن الرب في بعض
 لا محالة فالمعنى
 لا يبعد هذا

الحشنة ومحصله أنه لا اعتبار لوضع الجذوع في المسئلة الأولى والثانية
 في الحشنة من عمر أن ملك سباً من رغبة إجماع في هو الشفعة
 بالشفعة لأن كل منها حق الشغل لا غير فكان جازاً لا شريكاً
 وملك ملك غيره لا يحمل ثمة من ثمرات ملكه يعني أن السعة عبارة عن العقد
 على ملك ملك غير وهذا لا يبعد من ثمرات الملك لا يرى أن لا ملك
 جارية ابنه وليس ذلك من ثمرات الملك هذا ولا يخفى ما في تحريم القدر
 الأكل ومراده أيضاً ما ذكرناه ومعناه بعده المقصود بصور المعنى
 المراد لأن الباء بمعنى بعد كما توهم لأن سبها الاتصال قد رز
 بانه لو كان كذلك لجاز تسليم السعة قبل السع وإيجاب بانه شرط ولا
 وجود للمسئلة قبله فلا وجه بعد هذا لما قيل من أنه إن أراد السراج كالأكل
 هو والضرر إنما يحق بمجرد الاتصال لزم أن يحق الضرر قبل السع وإن
 أراد أنه يحق بمجرد خلية الاتصال فهذا لا ينافي مدخلية السع أصلاً
 فلا يلزم كون سبها الاتصال ولقد اظنبت الكلام بما لا فائدة له فيغيب
 والوجه فيه أي وجوب السعة بعد عقد السع وموصول
 لأصل المسئلة وهو مراد السراج الأكل وقصد زيادة الإيضاح ووضح في
 الكلام بيان سبب الاتصال وكيفية فاندفع ما قيل لا مدخل للتأويل
 في جريان هذا الوجه إذ هو جار على تقدير السبب هو السع فالجواب أنه متصل بال
 الكلام وإن كان المشتري يكذب قبل أدائه المشتري للمصو
 ضرر الدخيل وهو السبب لثبوت حق السعة وليس بشئ لأن باقوان
 بالسع محقق رغبة عن ملك الدار فيه فتخرج ضرر الدخيل إذ يحمل التصديق بعد

[illegible][illegible]

غير مسلم بل الواقع اطلاق نفس لا سهاد امره فهل يتدبر بقى الكلام فيما ذكره
 ثانيا فنقول قولهم كيف صنعت من احرب لا يدل بظاهرة على المعنى
 المراد بطلب المواساة ظهور دلالة قولهم بسببنا عن طلب المواساة ولذلك
 لم يكتفوا به وبصرف السؤال عن طلب المواساة ورتبوا اجواب بقوله
 طلبت من علمت عليه او المسؤول عنه بذلك القول يحمل ان يقول فقلت
 كذا حين احرب واما ان فعل ما فعل بعد مضى وقت مطلق فيه طلب المواساة
 زاعما ان مقدار ذلك الوقت بحسب عدم كثرته فذا داخل في السؤال بوجه
 حين علمت بخلاف ما اذا سئل بوجه هل صدر منك طلب المواساة على
 ما هو المراد منه وهو الطلب في زمان ما اخبر واجاب بما يطابق هذا السؤال
 فتدبر وباجلته ان ذكر القول من جهة السؤال بوجه هل احرب والغرض
 ان يعلم ان المتكلمات اولا وان كان لا يخلو عن الاشعار بالسؤال
 عن الطلب ولو كان المراد بذلك القول السؤال عن طلب المواساة
 لما كان لقوله بعد ذلك واذا سألته عن طلب المواساة اه كثر فائدة ذلك
 وقوله وليس فيه حكم جديد لا يخفى ما فيه ايضا فتأمل وبيضاء
 القامد على قبل ان يقبل على المدعى عليه عن موضع الدار آه بشير الى
 ان ذكر الموضع الدار شرط في دعوى العقار وسو كالف ما في كتاب
 الدعوى من كفاية الحد وكبرانه في يد المدعى عليه فكانت مال هنا
 الى ما اختاره بعض المساح من انه لا بد في دعوى العقار من ذكر البلد
 والمحلة والسكة فتأمل لانه مدعى حقاها ما احق فتأمل صرح في
 حداد ادره

في دعوى العقار

حداد ادره

عنه وذكره هنا انه ادعى حقا فيها وسما نوع متنافرة وانت خير بان
 الحق المثبت فيها حق السعة والمعنى في الصلح هو الحق في اجزاء المحل
 المساحه ولعل اتمام لفظ النوع لا ياء الى ما ذكرنا او قامت
 للشفيع منه فان طلب كلامنا العجز عن اقامه السعة فما وجهه قلت معني
 الكلام انه اذا نكل سب الملك واذا حلف ولكن قدر الشفيع على اقامه
 بعد احلف يسمع السعة وسب الملك ايضا فالقدرة بعد احلف والعجز
 مدبر هذا على الحاصل والاولى على السبب اراد بالحلف على الحاصل
 هنا ان حلف مائة انه ما احق في هذه كذا سعة من الوجه الذي ذكر على قوله
 من يرى السعة فقد ذكر في بعض الكتب انه لو ادعى سعة بالجوار قيل
 رجل لا يرى السعة وقال لا سعة حلف ماله قبلك سعة على قول فزري
 السعة بالجوار ولا حلف ماله ما لم يداينك سعة لانه حلف ماله على مذهبه
 فيفوت حتى المدعى هذا فلا يحتاج الى ان يقال انه مجهول على ما اذا كان الدعوى
 في السعة بالسر كما فيما يحمل القسم لانه اذا كان في السعة بالحوار او بالسر
 في الحقوق او بالسر كما فيما لا يحمل القسم كالحام تحت ان حلف على السنت
 الحاصل لان السامع لا يقول بالسعة الا بالسر كما فيما لا يحمل القسم فلو
 خلفاه على الحاصل رتبنا قول قول من لا يرى السعة بها فلا يخفى عليه
 مصدر المدعى متأمل في التجنيب والمحرر كلاما اسم كتاب
 واحد للمصنف العساوي لانه فصل تحت فيه قتل ان العشاء ادا
 لا حور عنده حتى يحضر الفصح المحل كان نفس العشاء مجتهدا فيه وليس القضا

ولو قال او اقر الصالحان احسن

اذا كان مجتهدا فيه يحاج الى حكم قاص اخر لنفاذ حكم القضاء بالبحر على السفيه
كما مر في كتاب البحر وقد يقال القضاء المجتهد فيه ان يكون الاختلاف في
محل القضاء يعني هل هو نافذ ام لا القضاء المحدود في القذف وقضاء اهل
الامرأة والقضاء في مجتهد فيه سواء كان الاختلاف في مسئلة اخرى غير نفاذ
القضاء ثم يقضي القاضي اخذ بقول البعض في القضاء على العاص فانهم
احصوا ان السفيه هل يكون حجة بغير حصر حاضره ام لا فاذا رآها القاضي حجة
وقضى بها كان قضاء في فضل مجتهد فيه وكما القضاء بشهادة المحدود في القذف
اذا تاب بشهادة رجل وامرأتين في باب القضاء فانهم احصوا في شهادة
المحدود هل هي حجة وكذا شهادة النساء في باب الحدود والقصاص فاذا رآها
القاضي وقضى بها كان قضاء في فضل مجتهد والقضاء في مسئلة السفيه ايضا
قضاء في مسئلة محامها وهل ان المنازعة بدون احضار المصالح هي حجة ام لا
فاذا رآها القاضي حجة وقضى بها كان قضاء في فضل مجتهد فيه فبعد بالاجماع
ولا كذلك في مسئلة جبر السفينة وفي شرح الدعلوي زيادة في فصل وقد سبق
ما يناسب هذا المقام في كتاب البحر ان سب وراجه ثم ان صاحب الخلاصة
عد القضاء على الفاسق في العاصي مما اختلف فيه وفي بعض القضاة
وعده في المفقود مما اختلف في سب القضاء وما ذكره هنا انما هو في الكتاب
لا الاول فقامل وعده بعض الفضلاء من مسائل الكسبي ^{في سب القضاء} استند بما ذكره حجة
اخلاصة في المفقود ولم يعرض لما ذكره في ادب القاضي قال الكاشاني في
البدائع وهذا عندي ليس باختلاف على اخصه وللقاضي ان يقضي بالسفينة

فيل

قبل احضار العاصي للاختلاف لان لفظ مجتهد وليس سعي للعاصي ان يقضي بالسفينة
حتى يحضر السميع المال لا يدل على انه ليس له ان يقضي بل هو اشارته الى نوع احط
واكثرا لو صرح جاز ونفذ قضاؤه ونقض عليه مجتهد وليس كذلك لكونه محل الاجتهاد
لان قضاء القاضي مذهب المخالف في المجتهدات اما سعيه بشرط اعتداد اصحابه
فيه وقضاء اجتهاده اليه وقد اطلق اجواب في النفاذ من غير هذا الشرط
فدل على انه لا خلاف في المسئلة على الصحيح انتهى ويجوز ان الشرط المذكور ليس
مما اتفق عليه ويحمل على بعد التسليم انه لم يصرح به لتقرن في محله فليس مل بالكلية
مجالا ^{وهو كونه للمسري} خلاف ما ادركت الدار مقبولة للمشتري
حب لا يكون القضاء في القضاء بالفسخ على المسري بل يكون قضاء عليه ينفعه
الدار من السميع ولهذا يكون العهدة عليه ولا يلزم هنا حضور السميع لان السمع
الذي بينه وبين المسري قد تم وصار اجنبيا ولزوم حضور المشتري في صدور
عدم الفصل فيه في كتابه لكون القضاء الفسخ قضاء عليه وقد طوينا الكلام
فيه في كتابه المنتهى قال الاتعالي وقد اندرج ذلك فيما بيناه وقال الكافي ويمكن
لح يكون ما طول في كتابه المنتهى ما نقلناه من الدرر من السؤال واجواب وما قاله
الاتعالي اوجه ومن اشترى دارا لغيره العبد والصبي المجبور ان اذا توطأ
بشراء الدار فاشترى بارجح حقوق العقد الى موكلها فيجب ان يكون هو المصم
فكان الحص لم يعرض لهما للندق والقله ويمكن مع بوجه آخر فقامل
لانه لم يوق له سولا ملك بخلاف ما قبل التسليم لان له بدله ملك ايضا فاعرف
في محله فقامل فاقيل ان كون الوكيل ضمما باعتبار كون اخصه في الشفعة

هذا هو الحق لا يجوز ان يقال ان الحق لا يكون الا في حق الله تعالى
 بل هو في حق كل واحد من المخلوقين على قدر ما هو في حق الله تعالى
 والحق في حق الله تعالى هو الحق في حق كل واحد من المخلوقين
 والحق في حق كل واحد من المخلوقين هو الحق في حق الله تعالى
 والحق في حق الله تعالى هو الحق في حق كل واحد من المخلوقين
 والحق في حق كل واحد من المخلوقين هو الحق في حق الله تعالى

من حقوق العقد والذي يرجع الحقوق اليه هو الوكيل قبل التسليم وبعد تسليم
 وقيل دفع هذا سعي ان يزداد قيد فارق ما يقال والاحد السعفة من حقوق
 العقد وله يد في الدار آه وفه سعي تدبر وهذا لان الوكيل المسمى بالتابع
 من الموكل اي فيما يتصور منه ذلك لا مطلقا وقيل لو كان كذلك لم يصح توكيل
 المسلم الذي بشرى اخبر واحذر لان السعفة المحصية حرام وكذا الحكمي اذ الشبهة
 في المحرمات كالخصه اسمي فامل فيه ولو لم يكن الاو كما قلنا لا يصح قولهم ان
 الملك يست للموكل اسداء كما مر في الوكالة وكذلك يقول ان سعي اخبر واستشر
 كور للمسلم في الاكل واما السعفة لعارض النهي فيكون كونه نازلة عن مرتبة
 الاعتبار بمنزلة شبهة الشبهة فمسايل وللمسايسة محال الا انه مع ذلك
 قائم مقام الموكل اه خلاف التابع مع المسمى حسب شرطه حضور المشتري
 اذ كان المسع في يد التابع كما مر لان التابع ليس بمنت عن المشتري فلا يكتفي
 بحضوره بل لابد من حضور المسمى ايضا هذا وفي الكفاية على ما رايناه في
 هكذا خلاف التابع مع المشتري فانه لا يكتفي بحضرة التابع حتى يحضر المشتري
 لان المسمى ليس بمنت عن التابع اه وهذا على تقدير صحة السعي من طغيان
 القلم فتدبر وقيل لو كمل ما في العصفع الموكل مالم يحبس لا استيفاء
 الثمن اما اذا حبسه بذلك كان قابضا لنفسه ولم يسق ما ساق المالك
 حتى لو هلك في يده هلك عليه وقط الثمن عن الموكل وزم المشتري للموكل اسدى
 ويمكن ان يقال انه كونه ناسا عنه في اتم الاحوال يكفي لان يكون مساعا لهما
 فامل واسه كوفي للثمن وادان الورثة كبارا وجبيا لميب فاكرا للثمن

ان المشتري صار احميها مع خبايره وذلك كمن يشوب حق السعفة كالمأذون
 والمكاتب اذا بيعت وارجنب واره اسى كلامه ولا يخلو عن سعي وبعد التسليم
 كان الانسب له ان يقول واجواب بوجه آخر او ما يفيد مفاده فمسايل و
 الله الموصى **قوله** ومن اساع واراشه فاسدا فيه بلوغ الى كون الفساد
 في اسداء العقد اما لكونه معروفا من ساق الكلام او لا تبيان بالجملة العقلية الدالة
 على حدوث العقد الفاسد لا على احدث الفساد كما لو سعى من قال ردا على
 بعض الفضلاء في قوله في وجه التلويح حسب الى بالجملة العقلية الدالة على احدث
 لا الاستمرار اسدى هذا الكلام منه عجيب لان حدوث الفساد كما يوجد في
 ابتداء العقد يوجد ايضا بعد انعقاده فيحتمل حدوثه اظهر اذ الف
 يحصل بعد ان لم يكن وفي الصوق الاولى حاصل في الاسداء والاسهاء وكهوا
 ان وجه التلويح جعل قول نداء فاسدا فيبدأ للتابع الذي هو اصل العقد فاعلم
 به ان المراد من الفساد في ابتداء العقد لا الطاري اسدى وما ذكره بقوله
 والصواب ايضا غير مسلم فتدبر نعم في قول ذلك القائل لا الاستمرار نوع
 تأمل وموان استمرار الفساد ما دام موجبا للفسخ مانع من سبوت حق
 السعفة اذ لا بد وان يكون العقد صحيحا في الابتداء او يكون حق الفسخ ساقطا
 بعد ما انعقد فاسدا حتى يظهر سبوت حق السعفة فتأمل في اجواب **قوله**
 وفي اساء حق السعفة تقرير الفساد فان طلب كوز ان لا يعتبه المفسد في
 حال صبح كالم بعقبه خبايره الشتر طقت نعم يمكن ذلك باستقاطا البسطة
 المفسد او ما عصاره من مثل الحمر والمسلم يمكن له تلك الحمر بغيره الورثة وتوكله

منه لا يخرج من البيع

الذي يبيعه وبعائه اخرى يمكن رد قيمة مثل الخمر لضرره وعاه حتى يصنع وقد
 متر ما يناسب هذا في مسئلة بيع اهل الذمة وسو حى السعة للسعة المسلم
 لكن لا نغني هذا الاعتبار هنا لان هذا ما يخصه يصح للعقد الواقع من السعة المشتري
 ومنباه العقد الواقع من البائع والمشتري وسوابق على الفساد والمسي على الفشل
 فاسد والقياس على عدم اعتبار خبر الشتر في حق السعة قياس مع الفارق
 لان منباه صحيح وكذا ما بنى عليه هذا ما سخ لبائنا فليتا ملح المقام وما ذكرنا
 نظرا ايضا ما في قول من قال جيبا عما ذكر بعض الفضلاء في المقام بقوله وفيه ثبوت
 اذ لا حاجة الى اسقاط الشتر واعتبار صحة مثل الخمر في سعة العاسد بدون شرط
 نفس العوض غير منصور اما الاول فلان اسقاط الشتر الواقع الى العوض يتبع
 اسقاط نفس العوض المعبر بضرره انتفاء المشروط بانتفاء شرطه واما الثاني فلان
 اعتبار قيمة مثل الخمر في السعة الواقع من المسلمين غير ممكن لان مثل الخمر ليس
 بمال متقوم عند اهل الاسلام فكيف يتصور اعتبار الصمة للاحتماله واما في
 السعة الواقع من الكفار فممكن ذلك لكونه مالا مضمونا عندكم لكن مثل ذلك ليس
 الصادر منهم صحيح وان صح ثابته فيه كما ترى والكلام معناه في السعة الفاسدة
 فلا معنى للاراد المذكور اصلا انتهى كلامه فتأمل فيه والله كوفي **قوله** خلاف اذا
 كان اختيار للمشتري في حال البيع الاكمل واعترض باننا لانتم اجماعك بعض
 لفظ الاخص ينقل بدفع الاعتراض فانه لا يبقى تصرف للبائع فيما اذا كان
 اختيار للمشتري كلفه في السعة الفاسدة فليس له ان يفسد وفي العاسد مجموع عند
 لا يوقف عليه تمام الاستدلال انتهى ويمكن ان يقال نعم الا انه اذا لم يعرض لكونه

لكون المشتري ممنوعا عن التصرف في السعة الفاسدة بقي احتمال جواز التمسك
 منه له بحمل هو حى السعة فيه ايضا فلا يختم مادة الشبهة بالمره
قوله لانه صار اخضر اي صار المشتري احرى بالمسح قصر فاود
 يوجب حى السعة له هذا وتقر بعض الشرح يؤيد ان السعة غير
 المشتري فتأمل وقد حال لا يتم ما ذكر الا اذا كان التصرف على وجه
 واحتمال الرد قائم معها الا ان حال سقط اختيار عند الاقدام على اخذ
 اذ هو دليل اسداه الملك **قوله** واذا اقسام



والصحيح ان الفاحش الى قوله والفاحش بعض المنافع لعل
 له يقول اذا كانت ربح الصمة صدق انه فاحش بعض المنافع الا ان يقال الظاهر
 الغالب ان لا يبلغ الربح وجزم الشارح الاكل يكون الساقط من الصمة اقل من الربح
 بنى عليه لعله وم ليس لذى عرق ظالم حتى يتحمل كون ظالم صفة لذى وان
 يخصص بالاصنام كما في قوله عدم من ملك دار حرم حرم كمن الوجه ان جعل صفة لعرق
 مجازا وفيه من المبالغة ما لا يحسن على ان نقول لعله ذي غير موجود في الحديث السرف
 ولا ضرورة بلجنا الى بعد رها وجعل ظالم صفة لها مع وجود وجه الصحيح وقياسه
 على قوله عدم من ملك دار حرم حرم لا يحسن لانه كلمة ذام موجودة هناك صراحة على
 لئلا يختار صاحب الكتاب ان يكون محرم صفة للرجل هناك ايضا قال الفصل الاكل حتى في
 المغرب الى قوله بل يؤخر بقلبه وقيل فيما ذكر في المذهب شي وموانة قدر المصا
 او لا حيث قال اي لذى عرق ظالم وجعل وصف العرق بالظلم تجاوزا ثانيا وبينهما
 تناف لانه اذا قدر المضاف بصر ظالم صفة له لا لعرق كما قالوا في قول الشيخ من
 ملك دار حرم حرم منه عتق عليه ان قوله حرم صفة ذام وجزة للرجل فيتم معنى الكلام على
 حقيقة فلا يكون المصير الى التجوز وجه وعن هذا ذكر الزحشمي في الفائق ما ذكره المطر
 في المغرب خلا القول بوصف العرق بالظلم على سبيل التجوز اللهم الا ان يكون له
 صاحب المغرب بقوله اي لذى عرق ظالم تجوز تصوير المعنى لان هناك مضافا مخدفا
 اقول لا ثانيا ولا تنافرا أصلا وقوله لانه اذا قدر المضاف بصر ظالم صفة له لا
 لعرق مخدفع والسند معلوم بما ذكرناه آنفا والميل الى المجاز لقصد المبالغة ومدار
 زعمه ما ذكر في الحديث الآخر من جعل حرم صفة ذام وقد عرفت انه غير لازم ايضا ولعل



قال العلامة النسفي جبل الرحم نفس المحرم لفظ المبالغة فليست تبرز واذا ذكر في الفايق لا يمنع
 شياء مما ذكرناه **قوله** والغضب لا يتحقق فيها فان قلت فكيف يصح قوله ومن غضب
 ارضا فغرس فيها او بنى قلت بجبل الاول على اللغوي قال العلامة الاتقاني اختلفت
 عبارات مشايخنا في غضب الدور والعقار على مذهب ابي حنيفة وابي يوسف فقال بعضهم
 يحقق فيها الغضب ولكن لا على وجه يوجب ضمان كغضب الحمار والخنزير في حق المسلم واليه
 مال القدوري في قوله واذا غضب عقارا فملك لم يضمنه عند ابي حنيفة وابي يوسف
 فعلى هذا لا يرد السؤال على قوله ومن غضب ارضا وقال بعضهم لا يتحقق اصلا فيجب
 عنه بان يقال لما تصور بصور الغضب ساءه غضبا كما في قوله تعالى الا ابليس له
 تصور بصوره الملائكة وقيل لم يقل احد من مشايخنا ان الغضب السوء يحقق عندهما
 في العقار ولو قال ذلك لما صح منه ان يقول لا على وجه يوجب ضمان فان وجوب
 الضمان عند هذا المعضوب في يد العاص حاكم مقرر لمطلق العصب السوء لا يتحقق
 عند احد وانما اغتر صاحب الغاية باستعمال بعض المشايخ لفظ الغضب في العقار و
 توجيه ذلك على طرف النمام بحمله على المعنى اللغوي كما قرناه آنفا فلا وجه لنباء عدم
 السؤال على قوله ومن غضب ارضا على القول بحقق الغضب المشع في العقار على انه
 لو بنى عليه لور والسؤال على قول المصنف تعليل ذلك والغضب لا يحقق فيها اذ يلزم
 ان لا يثبت التعليل المعتل ونحن نقول المتبادر مما ذكره العلامة الاتقاني
 وقوع الاحتمال من المشايخ على الوجه المذكور فالطائفة ما اغتر بحججه استعمال بعض
 المشايخ لفظ الغضب في العقار ولا شك انه لا معنى للاحتلال في حق العصب لفظ العقار
 وعدم حقيقة فيه اذ تحقق الغضب لغيره مما لا يقبل المنع بقى الكلام في مطابقة التعليل

المعتل فنقول المثبت الغضب الغير الموجب للضمان والمنفي ما يوجبه وان كان فيه نوع
 حوازة فليست مثل **قوله** لان حقه منه ومعرفة القيمة مأمور بقلعه ان يقول المصنف
 مع الشجر المأمور بقلعه بالقلع ويقوم بدونه ففضل ما بينهما سوية الشجر المأمور بقلعه
 ثم اعلم ان قيمة المقطوع اكثر من قيمة المأمور بالقلع لان فيه مؤنة القلع بعد فافهم
قوله ويتأتى هذا فيما اذا انصبغ الثوب آه اي يتأتى قول ابي حنيفة فيما اذا انصبغ
 الثوب بنفسه ايضا بل هو في هذه المسئلة اظراذ ليس فيها ولاية تضمن صاحب الصبغ
 على كره منه فعند الامتناع عن ملك الثوب وتقدر تضمنه جبر امتناع السع طريقا للكل
 الى حقه لان له تضمين العاص بالسوء الا ان في الكفاية فعند مساعاة عن ملك
 الثوب فتعين السع طريقا للوصول الى حقه فاما في الغضب عند مساعاة رتب الثوب
 عن تملك الصبغ لا السع طريقا للوصول الى حقه اذ لم يرض صاحب الثوب
 بملك الصبغ بالعمه انتهى ولا يحق ما في قوله اذ لم يرض من رايحة الحشو قال بعض
 السارحين في شرح هذا القول يعني لغير ما قاله ابو حنيفة لاساني في اصل المسئلة لان
 ثم لصاحب الثوب ان يملك الصبغ او يضمن الغاصب وان كان له ذلك لا السع طريقا
 عند امتناعه من التملك بالعمه وما اذا انصبغ ليس له ان يضمن صاحب الصبغ لانه غير
 جان فيه فتعين السع عند مساعاة عن التملك انتهى ولا يحق ما فيه من الجحد والظاهر
 ما في الكافي موافقا لما في سائر النسخ ويكون معنى الكلام ان هذا يتأتى في اصل المسئلة
 بحذف المعطوف من دليله اي تعين رعاية الحاسن في السع او في تضمين العاص في
 يتأتى في لا يكون اعترافا بالمص على ابي حنيفة بل لبيان ان هذا الحكم هو خيار السع
 وان ذكره ابو حنيفة في اصل المسئلة فهو يتأتى في الاصل اعترافا لان له ان يملك



الصبيح بالقيمة فيساج الثوب رعاية للحاسن **قوله** لقيامته اي لقيامه
مقام المثل فيما مثل له هذا وما ذكره الشيخ الاكمل تبعا لبعض الساجين لا كفي مافيه السعيد
وقال الامام الخبازي سمي المثل قيمة لان قيمة الشيء يقوم مقامه مثله لا يخلو عن بعد
ايضا **قوله** وقيل لم يكن ثوبا اياه من اصرح في انه قول على حدة والا ما صدر
السيرة فرعه على القول الاول فاقابل **قوله** لان احدي الخمسين جبر الصبيح
لان الساج لم يدر ما حصل بفعل الغاصب مطلقا بل نظر الى جانبه ايضا في
اكثر المسائل فاعقبه ههنا ايضا المقاصة من الخمسين هذا لكن المقام مقام مثل
كما افاده العلامة الرابع حيث قال المعصومة منه لم يصل اليه المعصومة كله وانما وصل
اليه بعضه وكان حقه ان يطالبه الى تمام حقه فكيف يوجه عليه الطلب وهو لم
ينتفع بالصنع شيئا ولم يحصل له الا الاضرار وكيف يسقطا عن الغاصب بعض قيمة
المعصومة بالاضرار والاضرار مقرر لوجوب جميع الصنع وكيف صار مسقطا له
ههنا **قوله** لما فرغ من بيان كيفية ما يوجب الملك للغاصب تجله
تارة وبضمان بعد العمل اخري شرع في ذكر مسائل تتقبل بمسائل الغصب على ما هو
دابه ههنا وما في الشرح لا كفي مافيه من المساطلة واحده هي **قوله** وغصب
عينا فعسها آه قال الساج الاكمل وكلامه يشير الى لغة سبب الملك للغصب
وقال بعض الفضلاء عدم مناسبة لايضا غاية ان يكون مجبا آخرنا في الجواب
قيل كيف لا يهنا ذلك والساجي ضمننا في المسئلة وتزيف ليله مما يهنا ولو
قال مناسبة لايهنا لكان اطرا وقال ايضا نعم الا ان بيان عدم المناسبة يهنا
الآخر ما ذكره وانت جبر بانه لا فائدة يعتد بها فيما ذكره هذا القائل وقال بعض

الفضلاء ايضا وكذلك في البيع الموقوف بملكه متذامع انه يملك الزيادة المفضلة
انتهى ويمكن الغنائه بان يقال المراد ان ما ثبت بطريق الاستناد لا يثبت في كل وجه
على الاطلاق بل قد سب كما اذا اسند الى سبب مشعر مرغوب فيه وقد لا يثبت
كما في العصب فليست **مثل** **وهو** نعم قد يصح التذبير اه ادا كان فسخ التذبير حكما
للبيع لا شرطا مقدما لا يصح هذا الكلام هكذا وجدت في مسوداتي ثم رأيت في
شرح الدهلوي والجواب يحتاج الى تحلل قد تبرر واعترض ابن العز على دليلنا بان
للخالف ان يقول انما اخذ البديل بناء على تلف المغصوب وقبوله لنقل مشروط
بالتراضي في البيع ولم يوجد جعصه بل وحس الفسوخ وقوله دفعا للضرر الغاصب
فيه نظر فانه في جعصه الا فظالم يدفعه العيم لتملك العن فبذلك سحرى المعامل
لصد قصده كما في قتل المورث وطلاق الفاترا اهوى وانظرت ان ما ذكره لا يقيد
في المعنى الفقهي الذي ذكره وعدة من قبيل قتل المورث وطلاق الفاتر خرج
عن الانصاف فتأمل **وهو** والعول في العيم موال العاصب مع محسبه ولا يقبل
بينة لانها تنفي الزيادة والبيئات للانساب وقال بعض مساحنا تقبل لاسقاط
اليمن كالمودع يدعى رد الودعيه ولذا عدت هذه المسئلة مشككة ولك
ان تقول البينة تصل لاسقاط اليمن اذا لم يكن على المعنى ومنه المودع كذلك
لانه يدعى رد الودعيه صح به في موضع خلاف ما نحن فيه فتأمل وما نقل في الفرق
عن بعض المساح يمكن ان يناقش فيه بان باقامة السعة ههنا ايضا سقط اليمن
ويدفع المقدار الثابت بالبينة ويندفع الخصومة غاية ما في الباب ان الخصومة
سندفع في مسلة الودعيه بخلاف اليمن لكون الاحكام في الرد ههنا سد مع الخصومة

[illegible]

بعد دفع ما اقام الله عليه لكونه لا حلال في الصفة بعد تفرجها وبهذا القدر لا يتم
الفرق ولا يحيل القياس فان قلت اذا لم يقبل بتبينة يضطر الى التمسك بحسن ان
لا يقدم عليه فيظهر ما ادعاه المالك قلت مثله جار في مسئلة الكوديعة ايضا
فلما قلنا ان لقائل ان يقول هذا نصي لي لا يصلح سعة مدعى الشئ الناقص
اذا اختلفا في ثمن السلعة مع انهم صرحوا بقبوله لكونه مدعى صوة والغاصب
ايضا كذلك والفرق غير واضح **وهو** في لفتات الرضاء لا يقال لا معنى
لا اعتبار رضاها خصوصا اذا كانت لغيره اقل لا نأقول بل يعتبر لانه صاحب
المال فله ان لا يرضع الا بغيره وبما يحمله موافق بين ما له لئلا يرضع
هذا وما في بعض الشرح لا يخلو عن الاجمال والمصلحة لا يخلو عن نفع اشكال
فما قل لان ملكه الثابت فيه ناقص ولا يلزم على هذا اعتاق المولى للمكاتب
فانه بعد وان كان الملك ناقصا لان يهوان الملك في المكاتب لحقه
فلا يمنع بعد العتق فيه لانه يحقق حقه والمقصود في المعصية حتى المولى فيمنع
العق **وهو** او ضروقه اذ الدلائل تأتي بثبوت الملك بالهبة لكونه عدوانا و
الملك نعمة وانما سب الملك ضروقه القضاء بالضمان كيلا يجمع المبدل و
المبدل في ملك واحد كذا في الكافي وفي بعض الشرح ايضا والظاهر ان المراد
ثبوت الملك ووجوب الضمان فيما يتصور فيه الضمان وما ذكره بعضهم من ان
قد لا يجب الضمان على العاصي لو غصب خمر المدعي فخلها بالقاء الملاح ملكها
ولا يرضى عليه عند اي حصة فلو كان الملك ضروقه وجوب الضمان لم يملك فيما
لم يحس عليه الضمان اسي لا يتصور فيه الضمان وثبوت الملك فيه بالنظر الى

مع

معنى آخر سيجي تفصيله على ان هذا نادور ومدار الكلام على الاغم الاغلب قبل
في المقام **وهو** ولنا ان الغصب قال السحر لا يحل واعترض بان هذا الى
وهو فلم يصدق عليه اساس اليد على مال الغير **وهو** في احوال المذكور لا يصلح
عبارة لان حاصله ان وجه عدم الضمان عدم كون الحمل بالاقبل لا انفصال
لا عدم سوب يد المالك عليه وقد قال في الكتاب ويد المالك ما كانت ثابتة
على هذه الزيادة حتى يزيلها الغاصب لا شك ان هذه العبارة لا تساوي
غصب اجماره حاملا اسي اقول او المكن الولد قبل لا انفصال مالا لا يكون
يد المالك ناسه على ما سوا مال ولا يتصور سب اليد على المال مع ازالة اليد
عنه فلا يحس الغصب كما لا يحس في ولد ولد كمل في يد الغاصب وان احتج
الى نوع تغيير في الدليل فليس بضار لانه قد ارب المناظرين فظهر ما في محله
منه لا يصلح الكتاب **وهو** ولو اعترضت ثابته على الولد اه **وهو** من هذا لا يتم
فيما اذا غصب اجمارية حاملا لان الولد كان خيرا وامت حين الغصب فزاله
اليد عن امه ازالة اليد عنه لا تستلزم ازالة عن الكل ازالة عن الجزء فالحق
التعليق بان يقال اذا الظاهر عدم المنع لان منع الكل بازالة يد المالك
عنه منع لجزئه ايضا الى آخر ما ذكره والى القول ونقول وبالله التوفيق المراد ان
هذه ازالة لا حكم لها الا بعد تحقق المنع والظاهر عدم المنع لان ازالة
تحقق في سلاطه فاستلزم ازالة الولد بحكم لا انفصال حين الغصب لم
يثبت قصدا بل بتجاوز ووقوع والمقصود بالازالة هو سلاطه لغرض ولا غرض
ولهذا قالوا الظاهر عدم المنع في الزايد كالكولة وغيره والظاهر ان هذا ايضا

مره السح لا يحل بعه سلتنا ذلك لكن لا ازاله ثم ظاهرا آه وبجمله ان معنى
لازاله لا تعتد بها فتكون كذا ازاله تدبر فعلى هذا يندرج ما ذكره بعض الفصول
معتبرا على القول المصوب والسح المنور بان لازاله عن الكل ازاله عن الجزء
ويظهر الشناعة والاشاعة في قول فاعل ان منع الكل بازاله يد المالك عنه
منع لغيره ايضا لان المراد من قولهم والظاهر عدم المنع عدم المنع بعد
لا يفضال فلا يقدح فيه ما كان قبله فليست اقل والله الموصى وتعرض بان
الامر مضمون ولا وصف الفاعل في الامهات يسرى الى الاولاد ولو
ان كون المضمون منها غير مسلم هذا والقول بان المال لا يوصف بالضمان منظور
كما اشبه اليه في بعض الشرح فليست اقل واقتصر ايضا بان الضمان قد وجد في
سائر مع عدم كونه الغصب كما ذكر في النهاية والمعرى وغيرها واجواب ان
الضمان في الصور المذكور اما كونه الغصب جسه او حكما سبب وجود التعدي
فليست اقل وتقرر الشرح لا يحل لا كونه اشار اليه بعض الفصول لكن التوجيه
يمكن فتدبر **وهو** ولو اطلق اجواب فهو ضمان جنائية ولهذا يتكرر بتكررها
اي يتكرر وجوب الارسال بتكررها كونه احكامه وفيه انه جار في الغصب ايضا
مع ما فيه من نكاح الضمان كما ذكرنا في فصل قوله الكفار اريد بالكفر التعدد و
اذا وجد الفعل في اثنين يكون متعددا فان قلت ارايت اذا تلف
الطبيعة فلا لان يجب قيمة واحدة فيكون ضمان المحل قلت اذا تلفها
محيى ان اعتبر ضمان جنائية وهذا لان ضمان الاحرام اقوى من ضمان المحل
ولهذا يجب بالاشارة واذا تلفها حلالا لان يجب ضمان المحل عملا بالثبوت

كذا قيل وقد يقال وجوب تمام الجزء كاملا على كل من المحرمين اذا اشتراكا في
صيد الحرم باعسار الجنان في الاحرام لا باعسار احكامه على صيد الحرم الا يرى
انه لو اشتراكا في صيد احل يجب الحرام الكامل على كل منهما ايضا والكلام هنا
في اجنبية على صيد الحرم لاجنبية الاحرام مماثل في المقام **وهو** ولنا ان
الزيادة يعني ان يحصل الام حصل بسبب حصول الزيادة فكان ذلك معنى
اقتات وافاد ومثل هذا الضرر كذا **وهو** وسواك ولادة او العلوق على ما
فصل ما والى على اصلهما والى على اصله ويظهر ذلك في المسئلة الآتية وفيه
على ما عرف اشارة الى هذا السبب ولا علوق ضعيف لما قيل ان المراد بالسبب
ههنا سبب الرادة والعصا وما في في مسئلة وعصا برية فتر في بها اه
سبب الموت وما يصلح سببا لاحدهما لا يصلح سببا للاخر ايضا البتة الا يرى
الى قوله وتخرج الثانية الى الحق فانك لك صرح ان اولادة لا تكون سببا للموت
ويعلم ان العلوق ايضا لا يكون سببا له مع انه حكم ههنا بان سبب الزيادة هو
سواك ولادة او العلوق ثم ان المعروف في احواله على ما يحى ان يقال على ما يحى او على
سيرة يصح المصارع واما ان يقال في مثل ذلك على ما عرف فلم تقط اسه لان
قصود وضعفه مفهوم وسبق الكلام في هذا المقام بل لا يكون في المسئلة الثانية
غير مسلم الا يرى الى ما ذكرنا هناك في السبب فحاش الى حصة ان الواجب على السبب
الرد على وجه الذي غصب لم يوجد لانه اخذها وهي فارغة عن سبب التلف ورواها
وهي مشغولة بسبب التلف لان العلوق لا يملكه من الوضوع والولادة فكان التلف
احاصل بالولادة مضافا الى العلوق الذي كان في يد العاص وبجمله يمكن

ان يقال هناك ان سبب التلف عنده ايضا هو الولادة لكن تغير استفادها الى
العروق السابق فليتناقل اذ للجلد مجال **وهو** او سقطت منها آفة قبل
ان السبب مختلف في هاتين المسائلين واحتمل بان اتحاد السبب لما يشترط اذا
لم يكن الزائد من اجزاء المنقوص كالولد واذا كان كذلك جازا فاجزية كانه بآثار
اتحاد السبب او اختلف **وقيل** الصوف والقوام من اجزاء الغنم والشجر مع
عدم لا يجاب بهما واجيب بان الصوف والقوام في حق الغنم كالعين المنفصل
وحيث ان لها قيمة بانفرادها وورود الغنم عليها مقصودا فصار كالولد فتغير
اتحاد السبب ليس بمحدد قال بعض الفضلاء وقال الرابع او قلوا العاصب نصف
فكانه اخرى فزودها سقط ضمنا عنه وفيه ان السبب ليس بمحدد والفرق ان الله
لا قيمة لها بخلاف القوام والصوف **وقيل** الله وان لم يكن له قيمة الا ان سقوطها
يؤثر نقصانا للحاربه بل لا يرب والكلام في نقصان الحاربه المعصوم فلا ينفيد
الفرق شيئا فيما نحن فيه **وهو** ما ذكرناه يظهر ما فيه نعم فغيره كظاهر كلام ذلك
القائل ان عدم اتحاد السبب انما هو في كلام الربيعي وهو قائل وظاهر ايضا
ما ذكرناه ان المقام لا يصح حق ما تضمنه الا بما ذكر في التفصيل لا بما قيل في
الفرق باتحاد السبب عدم اتحادهما يؤثر في فرع القياس مع عدم سقوط
الضمان كما هو مدعى الخصم اذ لا يلزم من عدم سقوطه عند عدم اتحاد السبب
عدم سقوطه عند اتحادهما او يمكن عند اتحادهما ان لا يعد نقصان نقصانا ولا
يقع ذلك لفرق في القياس في سقوط الضمان كما هو مدعى عانا لانه اذا سقط
الضمان عند عدم اتحاد السبب مع عدم جواز ان لا يعد نقصان هناك نقصانا

فلان سقط الضمان عند اتحاد السبب مع جواز ان لا يعد نقصان نقصانا اولى انتهى
على ان بعض قدماه ايضا غير تام فتدبر **وقيل** **وهو** وولد الطسه مع سبق
ولن سلم هذا الولد لا يصلح ان يكون خلفا عن الحر العاصب لانه مضمون بنفسه
فلم يختر ان يؤدى به ضمان غيره بخلاف مسلسل اسى وفيه ان ولد المعصوم ايضا
مضمون بعد المنع وجواب المسئلة لا يفرق في جواز الاجبار وبين ما قبل المنع وما بعده **وقيل**
وهو وما خرج النامه بحسب طاهر مخالف لما نحن فيه بعد هذه المسئلة **وقيل** في التوبة
لما لم يكن الولادة سببا للموت غالبا لمكنت شبهة الموت بسبب آخر فلم يتعين لاتحاد
السبب فلا يحصل الاجبار بالشك في المسئلة لانه قد دار الضمان الواجب
بنفس الغنم بين ان تسقط ما ان يكون سبب الموت غير الولادة ومن ان يبقى
ما ان يكون السبب في الولادة فلا تسقط بالشك انتهى ولا خلاف في ضعف
ذلك ان يقول لما كان الولادة غير مفضية الى الموت غالبا مساغا للاجتهاد
بعد اعتبارها سببا فدار الترجيح الثاني على هذا ولا شبهة ايضا في مكان
اعتبارها سببا لا فضاها اليه كنية افعليه اعتبار سائر الترتيبات فتدبر **والله اعلم**
والله اعلم لا كل سائر الشرائع فان حصل المذكور حوالا لمسته بها **وهو**
بعضهم المعصان لم يحقق ولا وجه لان لا يعد المعصان المحقق نقصانا سوى الاجبار بالبرهان
كما يدل عليه كلام السراج ويدل عليه قول المصنف ان حرمه الولد وفاء له ولو
كان الحار توضع لم يظهر وجه لان بعد بعض المعصاة الواقعة في يد العاصب
نقصانا موجبا للضمان في سائر المواضع وان لا يعد نقصان الواقعة في يد العاصب
فيما نحن فيه نقصانا موجبا للضمان عندنا بل يلزم ان يكون ذلك حكما بجسدها

لا يتنازل ذلك اسهى وانت خبير بان امثال هذا لا اعتبار بها لا يجزى في
 ما يرضى قولهم بان ملكه لا يحرم ملكه قلنا نحن نسعى لمنع ظهور النقصان فلا يحتاج
 الى اجبر وقال بعضهم عند كون الشيء الواحد شيئا للزيادة والنقصان لا يبعد
 النقصان عما لا نقصاننا لخصي الزيادة في مقابلته وقال صاحب الحكمة في حق نسعى
 لمنع ظهور النقصان لا يحتاج الى اجبر اسهى فظهر مرادهم ليس بسلب النقصان بل جعله
 بمرتبة العدم كجسود الزيادة في مقابلته فتأمل **وهو** واختصا لا يبعد زيادة
 نفع الماله او تحقير برغبة عامة الناس وهي ليست برغبة عند العامة وانما هي رغبة
 بعض اجهال الظن انهم انما كالحرم محسدا لا يكون مادة حتى يحرمه النقصان اى يتصور من اخبار
 في هذه الصفة فلا يكون محض وان لم يكن للمالك ان يرضى للملك نقصان لخصه ايضا
 على تقدير اخذ المصلحة كما يفهم من بعض الشروح قال الامام محمد بن الفضل في حق ما هو اجل
 اعتصب غلاما قيمته خمسة مائة فخصاه ببراءة فصار يساوى العبد وهم فصاحبه
 بالخيار ان شاء اخذ الغلام ولا شيء له ولا عليه اسهى فعلم ان الرادة غير معتبرة
 الا لكان كسئلة الصبي وعلم ايضا انه لا سعي للمالك بمقابلته لخصه هذا المتقرر
 فتأمل **وهو** فثبت ومع في بعض الكتب مؤخر اعني قوله ثم ردها والمفعول يتبين
 جملها **وهو** يوم علق قد قرأت الضمان في عمر المثلث يوم العصف في فرض المسئلة
 في عصفه كارهه بفعل الزنا فسلم **وهو** بخلاف الحق لعامل ان يقول انها نفع بالمال
 وقد ابلغنا بالزنا لا داه الى اجل الموده الى الولادة المؤدية الى الموت الا ان
 يقال اداؤها الى الموت ليس بقطعى فلا يلزم الضمان بالشك فاعلم **وهو** ولنا
 انها حصلت على ملك الغاصلة وفيه ان النافع حاصله من المعصية وهو ملك المالك

وبه يظهر ما في قوله اذ هي لم يكن حادثة في المالك اه اذ يقال لم لا يكفي احد في ملكه
 وقوله كف وانه لا يتحقق غصبها بغيره عليه ما قيل انه يتحقق غصبها على ما يليق بها
 وبجمله فجميع ما ذكر من المقدمات ههنا مما يصلح المنع على ما ذكره بعض الاماكن الا ان
 يقال ان ما ذكر من المقدمات مما يصلح كونها مسانعا لا اجتهادا فليس مل والمقام المثلث
 وقيل لو كانت المنافع حادثة بكسب الغاصب ملكه وجب ان يحدث منافع
 المستاجر ايضا بكسب المستاجر وفعله فيكون ملكا له يجب ان لا يجب عليه ضمانه وبذلك
 واجواب ان لا يجب لاحد عندنا بمقابلته للمنافع بل بمقابلته المكان وجمع المالك لانه لما
 لم يتمكن من استيفاء المنافع الا بتكليفه كان ذلك طريقا للوصول الى استيفاء المنافع
 فاعطى لما هو وسيلة الى المصلحة حكم المصلحة في حق وجوبه باعتبار الحاجة كذا في
 شرح الاشفا فسلم **وهو** ولا ريب انما يتلوه ما عدا من مصلحته هذا ان الخوار
 للفقهاء استيجار ما يحتاج اليه اليتيم بدراهم له عليه ثمن ولا تقربا مال اليتيم الا بالثمن
 هي احسن واجواب ان مصلته في ظاهر كلامه الكرم ان لا يجوز له شراء الثياب بدراهم ايضا
 اذ ليس له حسن بل من حيث انه يتلى خلاف الدراهم مع انه كور بالانفاق فدل على
 ان كرمه بالتقربان احسن مما لا يبعد غنا وغدا في التصرفات ما يكون من كرمه
 الناقصة الرافعة لحاجة اليتيم وهي لا يستيجار ايضا ذلك فدل على اجواز بخلاف
 ضمان العروض اذ مبناه على الممانعة بالنقص فلا يتقرب ما قيل اجواز شراء السات لا يدل
 على جواز الاستيجار لان التفاوت في الاول بين وجه وجهه ومجاورة فاحش في الثاني
 بين وجهه وعرضه وفاحش في الآخر ما ذكر في فتاوى وفي بعض الشروح قال مشايخنا هذا
 اذ لم يكن معقلا لا استعمالا ولا ينجى الغصب ولا تلف وفي الكرم منافع عظام



الوقف مضمومة سواء كان معد الاستغلال او لانظراً للوقف وفي المجتبى
اصحابنا المأخوذون يقولون السامعي في المتبلى والاوقاف واما اليتامى
ويجبون اجراً منها فاعلموا على الغصب وقيل في المقام بحث قوتى فان منافع الغصب
مضمومة عندنا مع ان العطل جارية بعينها هناك ايضا فان قلت ما ذكرته موجب
لما تحسان قلت بعضنا ذكر العطل يدل على عدم تقو الغصب في المنافع
وبعضها يدل على عدم امكان التضمن لعدم المماثلة باجراء الاحسان في خلاف
ذلك مشكل جداً انتهى ولا يحكى على المناظر انه لا تقع في هذا البحث وانه اعلم
وقد عرفت هذه المأخذ اى العطل مطلقا التي هي مناط الحكم او العطل المذكور
بقوله اولاً لئلا قل ان فليست اى العطل مطلقا التي هي مناط الحكم او العطل المذكور
العلل التي هي مناط الحكم واراد بالمأخذ ما ذكره او لا يقوله اه وفيه خرافة لا يخفى
ولا يندفع بما ذكره البعض من ان مقصوده بقوله اراد بالمأخذ العطل نفسه معني
المأخذ ههنا ونههنا واراد بالمأخذ ما ذكره اه نفسه باصدق عليه المأخذ ههنا
وتعيينه فكانه قال اراد بمعنى المأخذ ههنا وهذا باصدق عليه ذاك والمقاي
من المعلوم وما صدق به عنده من تنبيه العطف اهى فقامت فيه وحمل ان
يكون العائق او اراد موافقاً لما ذكره الاكل لكن المناسب ان يقول لا يدل
بالا اذ المناسب الاضمار وبعد التبا والتى لا يكون عن ركائز تدبر وله الموفق
فصل عصب ما لا يتقوم لما روي من بيان عصب ما يتقوم
شرح في بيان عصب ما لا يتقوم باعتبار ان يصير مضموما وهذا الاعتبار
لظهور كون ما يبحث عنه من مسائل كتاب العصب فظهر ما في قول

من قال المبتين في هذا الفصل صمان بالاسموم في بعض المسائل وعدم
صمانه في بعضها ففيها لاصمان صه كاتلاف خمر المسلم وخزير لا وجه
لا اعتبار عن ضيقه ان يصير مضموماه ونحن اقرنا ان نتركهم وما
يدعون ولو قضى بموت المجوسى عن اثنين احدهما احرته فانها لا
ترث بالروح مع اعتبارهم صه ذلك النكاح واحب باننا لانسلم
اهم بعدد ون التوريت بانكحة المحارم واذا لم يستل عهدهم
لا يكون وقيل الاساء الى احرنا فانها ان نتركهم وما يدعون و
لا يلزم منه الحكم بالتوريت وابقاء النكاح لسوا عهدهم صه
انكحة المحارم فقام ثبت اعهادهم صه ما يقع على صه النكاح من
المورس لا يلزم منا الحكم فقامل وليس للسائل ان يور المقص
بمسلمات عن زوجة كاتلاف فاهما لا سحى شيا من الميراث عندنا
لا خلاف الدين مع ان وجوب توريت الروح وروحها مفردة
جميع الادمان اذ لم يوجد مانع والظاهر ان الكفر ليس مانع غلا
في اعهادهم ولم يتركهم وما يدعون صه لا بالانسلم اهم يعقدون
صه ذلك النكاح والارب بالروح مع صه النكاح وهذا خلاف
الربوا الساق عطف ما بعد بعض ما ذكره السح الاكل والمعنى
انما سعى لهم في ابطال عقود الربوا لاننا لم نرضى لهم ترك التعرض
في ذلك لاننا لسنا من فصل ما اقرنا ان نتركهم وما يدعون لان
الربوا فسق منهم في الاعهاد لا ديانته هذا فكل ما كان الربوا

مسمى من عهودهم وكان قسما منهم في الاعتقاد اياهم عنه مخالفا
 لقوله نحن امرنا ان نتوكلهم وما يدسون وعلى بعد ان يكون قول
 المصنف ومخالفا لروايتهم لقوله نحن امرنا ان نتوكلهم وما
 يدسون بصله المعنى وهذا اقوى ونحن امرنا ان نتوكلهم وما يدسون
 ملتبس بخلاف الروايات وليس هذا المعنى بسد لعدم ملائمة اختلاف
 بينهما كما بينا انفا انتهى وليس ينبغي كما عرفت وحديثنا لا يشار إلى
 سهل وقال بعض الفضلاء بل الاول ان يعان بقوله فتضمنه و
 والاشارة الى ما ذكر من الخبر والحدود انتهى والمعنى على هذا ان الخبر
 والخبر فيما ذكر فيها ولا اعتبار المستدعي لترتيبهما مخالفا للروايات
 اذ لا يتأتى منه هذا الاعتبار وقيل هذا اقبح لانه بصله المعنى وهذا
 اي ما ذكر من الخبر والحدود ملتبس بخلاف الروايات فلا يبقى ليعان قوله وهذا
 بخلاف الروايات فتضمنه معنى وان صير الى المصدر بان يقال المراد
 وهذا بخلاف الروايات الصمان لم يحصل نوع يعان لعله فتضمنه فلا
 يكون سدا ايضا لان الصمان اما بصور في الاتلاف ومثله الروايات
 مما لا مساس له بذلك انتهى ولا يخفى ما فيه نعم ما ادعاه ذلك الفصل
 من الاولوية فنفع بدر لان ولاية الحاجة ماسة قال الشيخ
 والاعمال ان يقول اه وقال بعض الفضلاء فيه بحث فان القاضي ينفذ ما حكم به
 قاض اخر على خلاف مذهبه والاولى استحلال مذكور التسمية مخالفا لروايات
 والخضم مؤمن به فيثبت دلالة الحاجة وقبل هذا اذا لم يكن ما حكم به قاض اخر مما يحا

الكتاب او السنة المشهورة او الاجماع وما يخالف الكتاب الحكم بجل مذكور التسمية
 عامدا وظاهرها فيها فكيف بصور التفتيد وايضا ان يحصل اجواب المذكور
 ان علة الامر بالتوكيد هي عقد الذمة وهو منقذ في حق المجتهدين فلا يصح ان لا
 باصل الزمة ولا يخفى ان هذا يدفع السؤال المذكور وان حديث تنفيذ القاضي
 ما حكم به قاض اخر على خلاف مذهبه لا يصدق في دفع اجواب المذكور السؤال
 المذكور بل هو كلام اخر معلوم وجهه في محله انتهى وليس ينبغي لان مراد ذلك الفصل
 التنبية على تصور اجواب لانه يثبت التفتيد فيما نحن فيه ايضا ولذلك قال
 ان يقال استحلال مذكور التسمية اه حاشا لمادة السؤال بخلاف ما ذكره
 الشارح الاكمل اذ للسائل ان يعود ويقول ان عقد الزمة وان كان منتقيا
 في حق المجتهدين لكن هناك او اخر وسوجوا في تنفيذ ما حكم به قاض اخر فليست مل
 واسه اعلم ولو هلك في يده لا يضمن بالاجماع لم يذكر الدليل لظهور
 في سياق الكلام في هذا المقام وفي كلام صاحب النهاية نوع مساهلة والامر
 سهل ولا يلزم ما ذكره كون الدليل اظهر من ادلة المسائل الاخرى لا يبعد
 ان يدعى ذلك باعتبار شبهة الساق وحمل الاجماع على ما هو المصطلح لا يخفى
 على المتأمل ما فيه اما اولاً فلان محققهم ههنا منطوق فيه واما ثانياً فلان دليل
 المسئلة يكون مذكور فكيف يقيم قول الشيخ في كل واحد ولهم المذكر دليله
 فتأمل كما اذا عصب ثوبا فصبغه ثم استهلكه كونه نفس الغضب باعتبار
 الهداك موجبا للضمان بلا ملاحظة توسط شيء اخر لا يصدق في صحة القياس المذكور
 فليست مل فلا يتوجه الدطر الذي اورد السارح الاكمل قال الاثنان في

القرط سوا الشجر الذي يدبغ به والقارطان اللذان يتمثل بهما فيقال حتى يؤب القارطان
قال الشاعر حتى يؤب القارطان كلاهما ويحشر في القتل طلب لوائل احدها
لعدم من غرق والآخر ابن هيم بن عدم من عمره خرجا يجتنبان القرط فلم يرجعا
فغضب بهما المنزل انتهى البيت لابي ذؤيب الهذلي وما قيل البيت فقلت التي
لا يبرج القلب حبها ولا ذكرها ما ازمنت ام حائل وازمنت حنت والى مثل
ولد الناقة يقال لولدها اول ما تضع ان كان انثى حائل وان كان ذكرا اسقب
كما اذا هلك من غير صنعه لان عدم الضمان هناك لعدم التقدي
بل باعتبار ان الصوم الحاصل بالصنعة غير مضمون على الغاصب لانه حصل
والا فمثل هذا الغصب يوجب الضمان في الهلاك والهلاك لان الكلام
في الدابة بما له قيمة كالقرط وكونه حتى لو كانت هذه الدابة فرجة المالك
لوجب الضمان ولا يفيد عدم التقدي وهذا سواد الشجر الاكل فاضمحل ما قيل
ان عدم الضمان في صورة الهلاك لا كذلك لكون ما ذكر بل لعدم تحقق فعل
موصوف بالتقدي وكون الغصب موجب للضمان في الهلاك والهلاك عند
تحقق الغصب السريع وفيما نحن فيه لم يحصل ذلك لان كونه المأخوذ مالا
متوقفا معتبرا في حصة الغصب عنى ويؤيد هذا ان الخمر المتخللة بنفسها
غير مضمونة في صورة الهلاك وليس فيها صنعة مضمونة فلو كان مجرد صوص
الغصب او حصول النقوم للمأخوذ بعد الاخذ كافيا في كسب الغصب السريع
لوجب الضمان هنا ايضا هذه خلاصة كلامه ولا تأييد فيما ذكره لان الصوم
الحاصل في الخمر المتخلل بنفسها غير معتبر لانه من قبيل تطهير الثوب النجس فلا يمسك

له بما نحن فيه وما ذكره بقوله فلو كان مجرد وجوده غير لازم ولا ملزم
ثم قال ذلك القائل واد المص بقوله كما اذا هلك النسيب والتظهير في مجرد
عدم الضمان ويحتمل ان يكون واد القياس في خصوص السبب المذكور لكن
من حيث اجواز لا من حيث الوجوب كما يقتضيه قول الشرح الاكل والاعقاب
الى اوجه وقد عرفت حصصه احوال واستغناء المقام عن هذا المقال
لان اجلد لاقية له يعني قبل الدبغ وفي صوص الاستهلاك كان للمالك ان يقول
لو كان قائما لاخذتها وردت عليك ما زاد الدباغ فمضت ساغابا لا دبا
في التضمن ولو كان اجلد قائما كان المناسب ان يحد جلد لان يتركه
على الغاصب لما ذكر في الكتاب وما حكمه للاجتهاد مساغ في مسئلة الترك
ايضا في عدم الترك على الغاصب التضمن فان دفع ما قيل في هذا لا يشي
على اصلها وسوان اجلد باق على ملك المالك لانه لا يقال المراد ههنا ان
اجلد لاقية له وقت الغصب لا تانقول الكلام فيها اذا اراد المالك ان
يتركه على الغاصب بعد الدباغ على انه لو كان المراد ههنا ان اجلد لاقية له وقت
الغصب لقائل المص بخلاف الثوب بدل خلاف صوص الثوب انتهى كلامه
خلاف صوص الثوب لان له قيمة اي خلاف مسئلة صوص الثوب لان الثوب
وصمه من مساهله لا كخمس فصار كما لاستهلاك اي من
حيث عجز الغاصب عن الرد بالدابة بما له قيمة وعدم قبول المالك ففي
النظر الذي اوردوه الشرح الاكل بطريقه ثم من ايضا في حصة تطهير
اه وجه الاول ان الوصف تابع للجلد على قولها فيما اذا دبغ بما له قيمة ايضا

ولا اصل منهن وكذا الصفة الا انا حكم بعد هذا باعطاء ما زاد الدراج للفاصل
 كذا يصنع معه كسئلة الصنيع بعينها على امرت الارى اهم للاهلون هناك
 انه يلزم ضمان الكوب غير مصوغ تدبر ووجه الكا ان وصف الدماة ملواليا
 حصلة فلا يصح هذا فلا سوجه ما قبل من هذا الخلاف مما لا لاغرة له لان
 ما اخذه المالك على العولس هو صفة جلد مدبوع كما يفهم من قول النص سابقا
 وبيانه انه ينظر اه فتأمل في المقام ثم تأخير العول الكا عن قوله كما في الاختلاف
 يشعر باختصاصه بصورة الترك والظاهر انه جاري في صورة الاستهلاك ايضا على
 ما فهم من المسئلة لآنية الصا والقرى من الاستهلاك في صورة الدماة بآله
 وس في الدماة بالآنية له غير ظاهر فانه ان الاختصاص ليس بمبرر كما يفهم
 من بعض كلامه قال في الما حاسه وان وبه كماله معه اخذه واعطاه
 ما زاد الدراج فيه الهداه بشانه انه ينظر الى صفة ذكيا غير مدبوع والى قيمة
 مدبوعا فيضمن فضل ما بينهما ولو استهلكه الغاصب بغير قيمة مدبوعا
 وقيل ظاهره مدبوع انتهى قدروا قال بعض من هذه المسئلة
 ان المأخوذ عند الاختلاف ليس بكل متقوم وعند ما صار مالا متقوما لم يرد
 عليه بالعدوان فينبغي ان لا يحك عليه رده بل كل منهما مال مباح سبقت
 اليه فيملك انتهى وهو مخالف لما في المبسوط وغيره من الكتب المعتمدة وفي كلام كلام
 صدر السيرة ايضا هنا تشويش ان شئت فراجع واعترض بعض الاصلين
 على قول الامام البرقي هناك لانه غصب جلد غير مدبوع اه بان ما ذكره
 في العلة فائمه بعينها فيما اذا ائلفه بعد ما وبه بالآنية له مع ان الحكم خلف

في قول الامام البرقي

الشيخ

الشيخ

اسمى اول لس لا وكذا لك لانه لم يضمن من الغاصب شئ يتفرج به جانبه فتق على
 ملك المالك فوقع التقويم بالمدبوع في ملكه فعندما ائلف المالك ملكه
 الضمان فتأمل والله المستعان وعندهما اخذه المالك واعطى ما زاد الملح
 وكذلك في شرح صدر السيرة ايضا لكنه ذكر اختل مع الملح قبل ما ذكر هذا الكلام
 فبشاعة لا يحكي على ذي لا فهم فتدبر هو على ما قبل وقيل المراد
 ما سبق وقيل ثم قبل بضمه صفة جلد مدبوع وقيل صفة جلد دكي او المراد
 ما سبق على هذين القيلين وقيل قبل ليس له ذلك وقيل ليس له ذلك عنده
 لا قصر على احد المحتملين للرجوع عن نوع قصوره في الوجه كذا في التحديد
 بغير شئ او بالقاء الملح او اختل بوجهيه هذا وقيل اي فيما اذا صار خلا
 بالقاء الملح او بالقاء اختل وساعة او بعد زمان ولا يحكي قصوره
 لهما ان هذه الاشياء الى لعمري ونقل عن الجوهري رجل له خمر زقة واهراق
 الخمر على سبيل حبة لا يضمن الخمر وضمن الزق لان الزق مفهوم الا ان يفقد
 اما يرى ذلك في لا يضمن شيا ضمن صفة المدرك لكن لا يملكها باء الضمان
 لان المدرك لا يقبل النقل ويملك الى ملك ثم سرح كتاب الغصب بعينه

كما السعة وجه المناسبة بالغصب عكس لاسان ما لا يخفى
 بلارضاه اي بلا اعتباره وليس المراد اعسار عدمه في كل منهما والحق تقدم
 لكونها مسروعة دون الغصب لكن توفر الحاجة الى موضة لا احدا رغبة مع



كثرة اسبابه لتصور الاسحقاق في البياعات ولا شربة وغيرها اوجب
 تقديمه وفي سحر السحر لا كل بكثرة اسبابه من الاسحقاق ولا حتى ما فيه
 ولذلك قال بعض الفضلاء فيه بحث الا ان يقال كلمة من التعليل اسهل من قوله
 ارجاع كلامه الى ما ذكرنا فمائل وقال بعضهم كور ان يكون المراد الاسباب
 البعيدة وكون كلمة من التعليل مما لا وجه له لان الاسحقاق ليس علة للغضب
 ولا لكثرة اسبابه ولو كان صلاح للعلانية في احكامه لكان كلمة من مناصحة
 لان يكون بيانا للاسباب اسهل ولا حتى ما فيه من التعسف ولا ظهر ما ذكرته
 موافقا لما في بعض الشروح وقبل الاغم بسحق التعمد والغضب هو لا غم
 لعمده في المنقول اسهل يعني وان كان على رأي بعض المتأخرين ولا يفرقون بين
 ايضا عند المحققين المخالف كما هو من حال السعة ايضا نعم العقار الموقوف
 عند مالك فاحيا واحده في السقف عنده غم من المعلوم ان حذر الجسعة
 بيان وجوه التعمد والتأخير مما من الكتب والابواب والفضل حسب ما
 امكن فلا رواج لما قبل ما ذكره من ان وجه تأخير الغضب عن المأدون يغني
 عن بيان هذا التأخير فتدبر قالوا السعة ملك ما اتصل بعقار من العقار
 جبرا وقيل على المشتري والظاهر انه تحول على الاغم والاعجاب والافتقار يكون
 على النابع كما اذا اقر بالسبع وانكر المشتري ويمكن ان يقال السع لا يقوم
 الا بالمعاقد فصحة ان يقال هي الملك على المشتري مطلقا فمائل لان
 الغضب يفيد الملك جبرا اصلا لانه قد يفيد كما اذا تغتير بمظاهرة ان المراد
 حتى التملك ففي العار مساهلة على ما اشار اليه الامام الاتقاني فلا حاجة

الى ان يملك
 الى ان يملك

فان الوصي سحر الركبة اذ كان الورثة كمار الا كور سعة اسهل وقال بعض الفضلاء
 اذ لم يكن على المشتري اسهل فكان مراد السع نفي كوار بلا موجب كالدین
 والوصية وذلك لفصل قصر الكلام بالدين وصحة نوع تصور وكان السع
 له كورس للوصية اصلا لانه مال الاحاطة بفصل فتدبر وان كان السع
 شرط البراءة هذا فيما اذا اخذ من النافع شكل لانه على سبيل التحول كما سبق في سعي
 ان تحول شرط البراءة وتوجه ما ذكر ان رعاية حاشية صعب ههنا لدفع الضرر
 عنه فیراعی جانبه ههنا ايضا اصل التحول لاني وصفه تدبر والله اعلم
 لما ذكر الاتفاق من السع والمشتري في الثمن وسوا اصل شرح
 في سان احلا وما منه هذا السع في بعض الشروح فلا يتجافان اني
 لعدم الدعوى من الجانبين ولا نص فيه ايضا فان طلب للدعوى بقبض أحد الطرفين
 لان القابض من المتأخرين لا يدعي على صاحبه شيئا قلت ذلك بالصريح على اصل
 القس في ما نحن فيه ليس في معناه من كل وجه لان ركن السع وان وجد كس الشرط
 فحيت وسوا الرضا يد اسوا الدور الملائم وهو شرع في هذا لا على المتأمل
 خرازة فليست تدبر وما ذكرنا ظاهر صنف ما قيل ان اختلاف من الوكيل بالشئ
 والموكل بموجب المخالف مع عدم ورود النص وانعدام الدعوى بعد التسليم اليه لانه
 لا يدعي عليه شيئا والوكيل يدعي زيادة الثمن لان الوكيل والموكل في حكم المساعدين
 مع كل وجه تحق الشروط فيها خلاف التفرع مع المشتري كما عرفت ولا يقدح في ذلك
 فيما ذكر عدم كون الوكيل والموكل متبايعين صفة فمائل والله الهادي
 وقال ابو يوسف البتية للمشتري لانها اكثر اثباتا وسوزيادة اليه والبتية

ان الحكم
في ذلك
مستحب

المنبئة للزيادة اولى كذا في الشروح والكافي واعتباره مدعيها هذا الاعتناء
لاحي وجهه على ذوى الابصار ولا يفتح هذا فيما ذكره الامام صدر كسر
حيث قال في شرح الوفاء في هذا المقام وحجة ما ذكر كما زعم وقال ان
هذا ليس بهد وكيف وقد صرح في عامه المعتبر بانه اذا اقام احد
على الانفراد قبل بتيته لانه يقرر دعواه بالحج فلو كان حجتها فيما اذا
اقاما البينة كون المدعى هو الباع دون المشتري كما ذكر صدر كسر
لما قبلت منه المسمى من اقامها على الانفراد انتهى فاصل فظهر بما ذكرنا
ايضا ما في قول من قال البينة انما ترتب على الدعوى وقد سمع ان المسمى
لادعى على السمع شيئا الى التعم ولها ما لا تنافي في هذا السكك فامر
من انه لادعى من قبل المشتري والسمعة ترتب على الدعوى فلا يجعل الموجود
بيعين وكذا قيل وقد عرفت ما فيه انفا فبصر وبعد التلخيص
يهول اه قال بعضهم فان طلب ما وجه ظهور الفسخ في حق المالك العدم وعدم
ظهور في حق السمع فطلب حق الشفع تغلق بالدار من وقت وجود السع الاول
واما حق المالك العدم فلم يغلق بالعقد الماسور الا بعد الاخراج الى دار الكمال
والاخراج اليها لم يكن الا بالسع الكافي فاقترع فاحل هذا المقام بهذا الوجه مما يات
وقد امله السمع مع التزامهم بيان الطواهر في كثير من المواضع انتهى كلامه وافر
خلاصة ما فعله على حرف واحد ذكره بعض الباعين بطلان ما لا يفسخ
منها في حال السمع فطلب السمع من وقت العقد واسحق المالك العدم
بعد الاخراج الى دار الاسلام وبعد الاخراج لا يفي الا بالسع واحد انتهى فنسبته الى الحال

ان الحكم
في ذلك
مستحب

الى السراج ليس كذلك لان السمع لا يوجب طلاق حتى السمع
نعم الا ان فساد السمع يوجبه وعدمه ما بال الحالف ان الحالف يوجب
في السمع لانه مع تحوّل او بلا بدل وقد يقال لا في الحالف في زعم
المتعاقد حتى لو كان المسمى جارية محل وطنها بعد الحالف فلما كان السمع صحيحا
في حق الباع سحى السمع لاسانها على ثبوت السمع في حق الباع وايضا عدم
سوء البعده في السمع العاسد او وقع فاسدا ابتداء اما اذا فسد بعد انعقاد
صحيحا فحق السمع سحى على حاله لا يرى ان البعده انى او المسمى منى الى دار
الخبر ولم يتفادى صاحب اسما او احدها او قبض الدار ولم يقص الحرفان السمع في
والسمع ان يأخذ الدار مال سعة لو قوته صحيحا في الاسداء والفساد بالحالف
ايضا انما ثبت في النقاء لا في الاسداء والله اعلم
لانه لا يلحق باصل العقد لانه بدل لاصله لا تغيير لوصفه اذ صفة تبعا بلابدل وان
طلب اولاه بعينه العقد موصوف مشروء الى وصف غير مشروء فلا يلحق خط الكل باصل
العقد فاذا لم يكن بعينه السع الاول في حق السمع فلا يسقط شيء من السمع بها
وقال بعض السارحين لانه لو الحى به فاما ان بعينه العقد صفة او تبعا بغيره
فكون فاسدا ولا سعة منهما موقى الى ابطال حق السمع انتهى ولا يخفى
انه لا احتياج الى هذا في تمام الكلام كما عرفت آنفا وقد سنخ لبالي شى اخر ثم
رايت في شرح الدهلوى على وجه التفصيل وموانع السعة انما لا يستحق السمع
الفساد اذا فسد ابتداء اما اذا فسد بعد انعقاد صحيحا فحق السمع على حاله
كما في مسألة المسمى المدكون قبيل هذا الفصل وكذا اذا احلف البائع والمسمى

في قدر النوى عا لفا بعد السع لهما له الثمن و عدده مع ان حق السعة ثابت
 للسبع لكون الفساد طاريا لا مقارنا ولا حتى ان الفساد عند النفاق خط
 الكل باصل العقد فساد طاريا ايضا صحيح لا يطل من السبع الا ان يقال ان هذا
 في حكم الفساد ابتداء لان بالنفاق بغير اصل العقد فكان العقد وقع ابتداء
 هكذا ولا كذا كذا ذكر الصور فليتنا مل وانه للموتى فالتك بعض السارح من فالتك
 ما وجه الفرق من هذا وبين السع مراجه فان هناك استوى الخط والزيادة
 في حق النفاق باصل العقد وفي البيع اقترافا من حيث انه يلحق الخط دون
 الزيادة فالتك بيع المراه غير صحيح عليه فليس في التزامه الزيادة في حكم
 المراه ابطال حتى صحيح عليه كذا في السعة فاننا لو احققنا الزيادة في اصل العقد
 في حق السع يلزم ابطال حتى ثبت للسبع ما قبل مردك المراهي و قبل
 المراه على المراه الذي اشترى او لا ان لم يكن صحا عليه فالخاطئة على ذلك
 صحيح عليه اذا اراد ان يبعه وهذا الحق يبطل بالنفاق الزيادة في اصل العقد
 حسب السعي لغيره ان يشترى به مراه على المراه لا بعد ما كان هذا الحق له انتهى
 كلامه وانت حبر بان هذا القدر ليس على لا بد واعتبار خلاف بالسبع
 فليتنا مل عمل ما يملكه اي ملكه ولعله اعلمه السبع لما كل وغيره
 من اصل احد والابصال فتأمل بالقدر المكن من هذا الشارح
 الى احوال عما يقال العدم يعرف بالحرز والظن فغيره باجماله وهي يمنع
 من استحقاق الصفقة الا ترى ان الشفع الى الحق يعني ان السبع لو
 اعلم سعه دار على له ما خذ بعينه منها اي بالسعة صح بذلك الوجه

صحة

صحة

كان التسليم باطلا لان فيه البيت يعرف بالحرز والظن والناس متفاوتون في
 ذلك فيكون بغيرا يتم بحول وفيما كان فيه اصابة العدم يعرف بالحرز والظن فالجواب
 المذكور لازم هنا ايضا فاما حتى يظهر لك وجه التنبؤ وان كان في ظاهر
 شئ على ما ذكره بعض الفضلاء ^{سعد} قال السور المذكور لا يطبق اذ هما ظاهر
 وحكمه ما ذكره السارح الاكمل بقوله ووجهه ان مراعاة ذلك هو
 ان الصالح ان لا يؤخذ الدار بالقيمة مما كان فيه لا اعتبار الجماله الا انا
 استقطنا اعتبار ما لعدم امكان اعسار ما لضرورة دعت اليه وهي انه
 كما صح السع بالعقد فهو حق السعة لا به مضى رات صح السع والعمل بمقتضى
 اجراء حق السعة للسبع اقصى ان يوجد الدار بالمثل معني وهو القيمة فسقط
 اعسار الجماله ولا ضرورة لا اعتبار بصح السعة في الصورة المذكورة في حق
 البيت المعين من الدار المسفحة فان وصول السبع اليه من غير لزوم المحدث
 المذكور ممكن فراعينا الجماله في كونها مانعة وقلنا ان السبع على سفته
 في جميع الدار اما ان يأخذ الكل او يدع فليتنا مل وانه اعلم وان اخذنا
 من المسرى قال الفصل الاكمل هذا يوم ان السبع بملكه سعي حده رات
 في احاسه المسماة بالطار از الاجل على سعي الاكمل بهذا فقد اسهوا الشارح
 لان كمال الصفقة فيما اذا اخذنا من السبع ومنها احد ما من المسرى ولا كمال
 فيه اسهوا هذا هو الظن كما هو المصنوع فما ذكر في البدائع وغيره من الكتب ولعل
 ان به اعتمد على ظاهرها وقع في الدصرة الا ان المراد ايضا ما ذكر في غيره من
 الكتب فتأمل مراده الصبر على الاحد وفي بعض السبع الصبر على التاخذ

لا بد
 من
 العلم

هو الصبح لان الصبر على الشئ الاستدامة عليه يقال صبر على الطاعة اذا
 دأب عليها وصبر عن المعصية اذا اجتنب عنها وهو مكن من الاخذ
 في الحال وهذا دليل على سوب حق السعة له في الحال فليكن له الطلب في الحال
 والسكون بعد السوب مبط للسهلة هذا ويعبر السبح كما قيل لا يحسن ما فيه
 اعصار البعض الكل يعني لو كان السعة للمسلم فقط او للذبح فقط ياخذ المسلم
 في الاول الكل بضم الحاء وياخذ الذبح الكل بمنزلة الحز وكذا اذا كان النصف له و
 النصف للذبح فذا وقال بعض السارحين يعني لو كان السعة للمسلم باحد طرفي القيمة
 الحز واذا كان بضمها له وضمها للذبح ولا يحسن ما فيه تأمل وبين ان يترك
 قيل يحمل ان يكون المراد ان يترك الاحد بالسعة ويحمل ان يكون ان يترك السواء
 والغرض للمشتري وما حد المسع ويعبر غاية البيان يشير الى الاول لكن الظاهر هو
 ان لا يحسن ما فيه وما ذكر غير مسلم والطاهر من الكتب الوجه الاول فقامل
 الا ان عنده آه يعني ان السامع في هذا الحز الذي ذكره ابو يوسف
 معه وكل السامع في قول اخر وهو ان يطلع الشفيع البناء ويحط في الساء بعد
 القلع كذا في بعض السروج والماد لكل السامع في قول اخر في التخيير به يكون الحز عنده
 بين امور بله فاندفع ما توجه على طاهر هذا الكلام من ان هذا ليس قول اخر من
 السامع بل يقول هو ايضا بما قاله ابو يوسف من الحز الا انه بين علمه اسماء فيها
 بعد ما انصف انه ليس للصبح ان يطلع البناء فحاننا اتفقا على الحز غير ان
 ابا يوسف قال بالحز من اثنين والسامع من علمه لا ان السامع قولن احدهما
 مثل قول ابو يوسف والكل قول اخر كلام الله وخلاف الشراء الفاسد

عند الصبح

عند الصبح قال الشراح ان هذا القول متصل بعلمه من غير سلطان من علمه من له الحق
 اه وتصل المصل على خلاف المذكور بوجهين بعلمه لانه حصل آه وعلى ما ذكره لا يصح
 العمل الوجه الثاني لان علمه الصعف ان كانت السلطان من المانع رجوع الى الوجه
 الاول وان لم يكن لا يصلح ان يكون تعليل الخلاف المنصل بعلمه من غير سلطان
 اه اسهل كلامه ونقول الشق الثاني هو المراد ولا يرد ما توجه بامل واه الموقوف للشرع
 واما عند بعلمه عند الصبح لان عدم جواز استرداد المانع في الشر الفاسد
 اذ اني لم يرد على قول الحق واما عند مخالفة الاسترداد بعد البناء كما تفتيح
 في ظاهر الرواية كذا في الهامه وعبر ما قيل لا يتم قياسه ليعرف قوله وصيا
 كما هو هو له اه وكون المراد مجرد الاحصاح على اني حصة بذهبه كما قيل بعد
 لان القياس المذكور لم يذكر بعدد الجواب عن اني حصة فالاحصاح انما هو
 اني يوسف معي علمه ما روي عنه من انه لا يكون للمانع حق الاسترداد في مسئلة البناء
 بعد الشراء الفاسد كما ساقول اني حصة فيها هذه خلاصة ما ذكره القائل ولا يحسن على
 المسائل ان ما ذكره او لا سهل المدفع وما ذكره فانما من الوجه ليس بوجه لانه لا
 يدفع حزانة كخصص الحصة عند ما ذكره لعلمه والخصص الاخر ارضي القول
 الاخر عن اني يوسف وهو ان يكون للمانع حق الاسترداد لا يحسن ما فيه فقامل
 وجه الصعف والساد ولذا لا سعي بعد البناء اه قيل في هذا الايضاح
 لان الاسترداد بعد البناء في الشراء الفاسد انما لا سعي على مذبح اني حصة
 لا على مذبح اني يوسف فكيف يحتج بمذبح اني حصة على حصة مذبحه يعني كيف يصح الاسترداد
 على الصعف الذي ادعاه ابو حصة بام متنازع فيه قال بعضهم هذا جدا لان الام

ان كان كما ذكرته من الوجهه فظاهر وان كان على ما ذهب اليه الناظر من كون
 ما ذكر في صورة القياس احتجا على مذهب ابي حبيب بنده فذلك ايضا اذلا
 شك في انوفاع الاحتجاج عليه بما ذكره من الفرق والايضاح على مذهب
 فلا معنى لقول الناظر فكيف يحجج مذهب ابي حبيب على صحة مذهب ابي حمال
 ما ذكره ونحن نقول قد عرفنا ان ما ذكره من الوجهه سابقا وجوابه الاول مني
 عليه وما ذكره ثانيا قد سخر لبالي ايضا ولكن طيب الطرائق لان الاحتجاج
 على الخصم بما سوثا بت عنده ومقرر على مذهب طريفة مسلوكة شائعة واما
 الاحتجاج على المدعي بما سخر لخصمه من المتضمنين فليس كغيره فائق بل لا
 سعدان يقال له لا طائل حبه اصلا فقامل حقا واعتراض على ما ذكره الشيخ
 الاكل من اجواب عن الطر المذكور ما ممتور منه اما الاول فلان المصلح يحدد
 سان وظاهر الرواية فلا مجال لحمل كلامه المذكور على غير ظاهر الرواية واما
 انك طلال الدليل الظاهر انما هو حصول كل الشر لا بتسليط امر حبه من له
 فانه المذكور في موصفه وقد جعله المصلح ههنا دليلا اول فكيف يقتضي غلبه تمام
 الدليل انك ابي وآب حصر ما به يمكن الزام الخصم بما روى عنه والى كانت
 غير ظاهرة وما ذكره على اجواب انك غير مسلم معاقل والله الهادي
 ولا غرور والتسليط في حق السبع من المشتري اي حرج الماحود منه شربا
 كان او بايعا فكل ما مبني على الاعم الاغلب والمراذط هو بشهادتنا
 لانه مجبور عليه في كل ما لا يمتشي فيما اذا اخذ باله اضي وتبين ان حال
 هناك كون السبع متكاملا من الاحد وان فرض عدم الرضا لانه قادر على الاحد

بحكم احكام فليست اقل وكل من يقول انه يحمل على الاعم الاغلب وقال
 بعضهم ان مدعيه مفسر لمعنى نعم صورة الاحد باله اضي وهو لا يغير شيئا
 لانه يحسم عدم احساره وسوال الوجهه هنا ولا تجل بالفرق بين المشتري مع
 السبع وبين ان يضع مع خصمه لتمام ذلك الفرق باعتبار الاختيار في
 الاول عدم اعتباره في الكتاب ولا يوقف على احسار الاحسار في الاول
 واعتباره عدمه في الكتاب اسي وقد ان معنى العسمة المذكور سوان لا يعتبر
 الاحسار في كقول ما هذه السعة لتحقها ماره باله اضي واخرى بدونه لان اعتبر
 عدمه كما هو المفهوم من ظاهر القيد المذكور واما عدم اعتبار الاحسار في
 صورة الاحد باله اضي بعينه ما فركا كنه لا يحكي على المتماثل وقال بعض السامعين
 يشك في ما ذكره هنا في الكافي في فصل الميراث من قوله ميراث ما عدا دارة من
 اجتناب ووارثه سبع ان باع عمل العمة فلا سعة له عند ابي حنيفة لان السعة
 يحول اليه مصارفها كانه باع من الوارث وليس السبع وصية عنده فنبتل
 اذ قد اعتبر في هذه المسئلة مع الميراث من الاحسار ووارثه شفع بغير ما من
 الشفع محاراج حتى اعتبر وصية من الوارث ولو كان حقوا من كل وجه
 لم يكن ذلك وصية للوارث السبع او الوصية لا يكون الاحسار او ذلك
 لما ناعه من احسار مع ان السبع ماحصر احسار كانه اضي بالسبع من الشفع
 انتهى ونحن نقول كقول الاختيار هنا حصة السبع بل جعل حكم الحمار بنوع
 من الاعسار فليس امل على انه قد مضى ما مضى فتنبر لان النساء والعريس
 تانع وكان غير له العدة في الحارة فان حصل الطوف انما جعله ونفاله لانه

اراد العقد عليه قصدا وسوى الساء جاز فلنا انما جاز في الساء بسوا
القول وعنده ذلك يصح اصلا اما اراد العقد عليه وسوى الساء
لا بمنزلة العائن والعبد

واجبة في العقار قال الخواري العقار الارض والصناع والتخل قال ماله دارو
لا عقار وقال موضع اخر الضيقة العقار وهذا من المساحات السابعة فيما بينهم
لظهور المعنى المراد ولا بعيدا من هذا من الاختلال والفساد لقوله عليه السلام

لا شفقة الا في ربع او حائط رواه البخاري عن عمر بن الخطاب عن ابي هريرة
عن ابن الزبير عن ابي راسه عن عبد الله بن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم فلا وجه لقول
من قال لا يعرف هذا اللفظ في كتب الحديث وقال الاتقاني وانما في هذا
الحديث نظر ولم يبين وجه نظره ثم الظاهر ان هذا الحصة اضافي ولا يفتح في
الشفقة في غير المواد التي تخرى فيه السعة على انها معلومة بالدلالة وبمضمونها
فتدبر فلا يتوجه ما قيل قد دل ما ذكر من قول النبي صلى الله عليه وسلم على استيفاء السعة
في غير ما مقتضى ذلك ان لا يثبت في سعة خالية الى اخر ما ذكره

لا لا اقرار له اي لا دوام له لدوام العقار والسعة وجبت في العقار
بالنقص فلا يلحق بالامانة والبناء وان دخل في السع بماله من نوع اقرار لكن
لا سب فيه السعة فتدبر والمسلم والذمي فيها سواء لابل ان يقول ملك
الكافر على المسلم داره مسلم عليه وقد قال الله تعالى ولن يجعل الله للكافرين سبيلا
ويجيب عنه ان المراد في السبيل حكما بالاستسرة فان وجدته انه لو حصل في
السبيل بالله فان لما صح الاستدلال بهذه الآية على عدم قبول الشهادة

حين قال فيه ان مراد الناقض انا اذا حكمنا بينهم على شرع الاسلام
بطلبهم ذلك لا نعتنا اقول ليس فيما ذكره كثير حاصل اخر مراد
المجيب ايضا ان مرادنا اياها اذا حكمنا بينهم على شرع
الاسلام بطلبهم ذلك لعدو شيعت اعتقادهم الموثق بان
المحارب ليس من ذمة اعتقاد صحة النكاح اعتقاد
استحقاق الميراث الا يرى ان الميراث يمتنع بالرق و
اختلاف الدين مع صحة النكاح وقد صرح بهذا التفصيل
في النهاية وان اراد ذلك القائل انهم لو اعتقدوا النكاح
بالتحريم لم يطلبوا ذلك لم يحكم بينهم بذلك ايضا على شرع
الاسلام فلا فائدة فيه لا تبايضتنا انما هو النقص بما هو
واقعي لا بما هو فرضي محض ثم اقول بقي هنا كلام آخر وهو ان
للسائل ان يورد النقص بمسلم مات عن زوجة كافرة فانها
لا تستحق شيئا من الميراث عندنا لاختلاف الدينين معان
وجوب تعويض الزوجة فز فيهما مقتضى جميع الاحكام
يوجد مانع وظاهر ان الكفر ليس مانعا لاثرت في اعتقاد
الكفر ولم تنكحهم وما يدعون هناك فتأمل في الجواب
وهذا بخلاف الرجا متعلق بقوله لا نكح غيرهم غفيلك
الحرف غفيلك اكرامه جماعة من الشرايع والاصحاب العصابة
نقد ذلك والاولى اسعلق بقوله نحن امرنا ان نكحهم

وهو انما هو الدماء وموانع الدماء
وعامة الناس مسلمة

وما يدنو من الغرة لا تساق ما بعدة العطف كما هو اقول تعلية
 بما ذكره صاحب العناية غير ظاهر السداد لانه كلمة هذا مع كونها
 مما ياتي عن ذلك جدا لا يستقيم ان يكون الربوا في خلاف قول
 نحن امرنا ان نتركهم وما يدنو من ذلك لا يترك الربوا لما كان مستثنى من
 عقوبتهم وكان ذلك فسقا منهم لا تدنيا لثبوت حرمة الربوا
 في حريمهم بقله تعالى واخذ منهم الربوا وقد نهوا عنه كما هو
 قاطبة حتى صاحب العناية نفسه لم يكن منعنا اياهم عن الربوا
 مخالف لقوله نحن امرنا ان نتركهم وما يدنو من ذلك لا يخفى على ذي
 مسكة وعلى تقدير ان يكون قول الحق وهذا بخلاف الربوا متعلقا
 بقوله نحن امرنا ان نتركهم وما يدنو من ذلك لا يترك الربوا وليس
 هذا المعنى بسدين لعدم ملازمة التعلق بينهما كما بينا لنفا واما
 على تقدير ان يكون قوله وهذا بخلاف الربوا متعلقا بقوله لا ت
 الذبح غيرهم عن تملك الخبيث وملكها كما ذهب اليه جماعة من المشركين
 فيصير المعنى وهذا اي عدم كونه الذي يمنع عن تملك الخبيث وملكها
 ملتبس بخلاف الربوا الكونهم ممنوعين عن الربوا ولا يخفى ان هذا
 المعنى سدين وان كلمة هذا التي تشارها الى المعنى محال وقال
 بعض الفضلاء بل لا بد ان يتعالى بقوله فيضمة ولاشارة الى
 ما ذكره في الخبر والخبرين يتأويل ما ذكرنا من ان يصير المعنى هذا اي
 ما ذكره في الخبر والخبرين يرب ملتبس بخلاف الربوا فلا يبقى لتعالى قوله

اي اقول هذا اقول ما قاله صاحب
 السالكين ان كان لا يخرج بهذا
 المعنى والخبرين

وهذا بخلاف الربوا بقله فيضمة معنى وان صير الى التقدير بان
 يقال المراد وهذا بخلاف الربوا في الضمان لم يحصل في تعالوا
 بقله فيضمة فلا يكون سدين ايضا لان الضمان انما يتصور
 في الاتلاف ومسئلة الربوا لا مساو له بذلك تدبر تفهم **فله**
 وبخلاف متروك التسمية لمن يبيح لانه لا يبيح الحاجة ثابتة قال
 في العناية يعني لما امرنا ان نترك اهل الزمة على الاعتقود
 من اهل الطلوع علينا ان نترك اهل الاجتهاد على الاعتقود ومع
 احتمال الصحة فيه بالطريق الاول ويوجب ان نقول بوجوب
 الضمان على من ارتكبت التسمية عامدا لانه ما لم يتقوا
 في اعتقاد الشائعي **وجه** الجواب ما قاله ان الحاجة
 ثابتة والدليل ان الربوا على حرمة قائم فلم يعتقدهم في ايجاب
 الضمان هذا ما قاله وقال ان يقول لا نسلم الاحتياج
 ثابتة لان الدليل ان الربوا على ترك الحاجة مع اهل الزمة وال
 على تركها مع المجتهدين بالطريق الاول على ما قررته في الجواب
 ان الدليل هو قوله عليه السلام انهم وما يدنو من ذلك
 ذلك بعقد الزمة وهو متفق على حق المجتهدين الى هنا لفظا
 واعتراض بعض الفضلاء على الجواب المذكور في الاخرى
 فيه بحث فانه القاضي ينفذ ما حكم به قاض اخي على خلاف مذهبه
 اسي اقول هذا ساقط جدا اما اوله فلان القاضي انما ينفذ

ما حكم به قاض اخر اذا لم يكن ما حكم به قاض لغيره مما يخالف الكتاب
او السنة او الاجماع ^{الشريعة} واما اذا كان ما حكم به مما يخالف شيئا من
هاتيك الثلاثة فلا يصح ان ينفذه القاضي اذ لا يملك ان يترك
كل في كتاب القضاء ومنه ان ما يخالف الكتاب بالجملة يترك
التسمية عامدا فانه يخالف لهول تعالى ولا تاكول اجماع من
اسم الله عليه والكلام ههنا في ترك التسمية عامدا فكيف
يتصور فيه التنفيذ واما ثانيا فلا تـ حاصل الجواب المذكور
اشرع له الا من بالترك في قوله عليه الصلوة والسلام ثم ان كونه
وايدى يكون هي عقد الكوفة وهو منتفح حق المحمدين فلا يصح
الحاق المحمدين باهل الكوفة في ترك الحاجة لا والله ولا
قياسا ولا محي ان هذا يدفع السؤال بان الدليل الكافي على ترك
الحاجة مع اهل الكوفة والى على تركها مع المحمدين بالطريقين
وان حديث تنفيذ القاضي ما حكم به قاض لغيره على خلاف من ذهب لا يقدح
في دفع الجواب المذكور السؤال المذكور بل هو كراهي معارض
وجه في حكمة **قوله** ولو هلك في بيرة لا يضر بالاجماع قال صاحب
العناية والمجمع عليه لا يحتاج الى دليل في تركه لئلا يجماع فلما
لم يذكره المصنف في اقول ليس هذا بسديد لان الذي لا يحتاج
الى دليل لا يجمع عليه الا جماع الذي هو احد ادلة الشريعة
السرعة فانه الاجماع عليه بالمعنى المذكور كيف دللنا عليه في الظاهر

اشرع المصنف الاجماع ههنا هو اجماع ائمتنا السلف الذين وقع
الخلاف بين اعظمهم وصاحبه فيما ذكره انفاً ومسئلة الاستسلا
لا اجماع الا لامة الذي هو الحق لا لان هذا الاجماع انما يتحقق
باتفاق جميع المحمدين الموجودين في عصر رامة محمد صلى الله عليه
وسلم على حكم شرعي وهو غير ثابت فيما نحن فيه كيف وقد قال في
معراج الكرامة ههنا وعند الامة السلف يعني الكا والسابع وبعد
لو تخللت الخمر بنفسها وهلك في بيرة الغاصب بغير امانه
بفعل الغاصب لا بغيره وفي الجمل المدبوع على قول لا يلزم ترك
لا بغيره في قول وجب حرقه بغيره في بيرة فظهر منه خالفه هو
الامة السلف لا كتمان بعض صور الهلاك فيما نحن فيه معات
مالك في معاصي الى حسمه والشايعي ومعاصي محمد لم يحصى
اجماع الا لامة في زمنهم على عدم الصافي بعض صور هذه المسئلة
قطعا ولم ينقل لاجماع امة اخرى فقبل فلم يكن جماع الاجماع
المذكور على اجماع الامة كالاتي وقال صاحب النهاية ههنا ولم
ينكر الدليل له ولو هلك في بيرة لا يضر بالاجماع لا تـ عليه
ظاهره انه لا يضر لا يخلو امانا بغيره قيمة يوم الغضب او يوم
الهلاك ولا وجه لضمان قيمة يوم الغضب لانه لا يمكن لكل واحد
من الخمر وجلد الميتة قيمة يوم الغضب ولا وجه لضمان قيمة يوم
ايضا لا تنظم يهون به فعله في هلاكه والضمان لا يحسب بفعله في

بالتعدي انتهى كلامه اقول ظهور هذا الدليل المفصل الدلائل
 على التردد بيني مسلم ولو سلم فكونه اظهر من سائر الاحوال التي ذكرها
 لسائر المسائل سيما دليل وجوب الضمان في استهلاك الخمر
 حم ولو سلم فليس من ذاب المص ترك ذكر الدليل بالكلية
 في شيء من المسائل غير اقول لعل وجه ذكر المص دليل هذه
 المسئلة هي هنا ان فهم ما ذكره في دليل مسئلة الاستهلاك في ترك
 اليه قطعاً قوله في انشاء ذلك وانه افاقر الملاك بنفسه تبصر
 ترشد **ف** كما اذا غضب ثوباً فصبغه ثم استهلكه بضمته **و** يعطيه
 المالك ما زاد الصبغ فيه قال صاحب العناية فيه نظراً لنفس الغضب
 وفي هذه الصورة يوجب ضمان بخلاف المتنازع فيه انتهى
 اقول من النظر ساقط اذا سلم اولا ان نفس الغضب في هذه
 الصورة يوجب ضمان فان نفس الغضب انما يوجب رد
 العين على ما عرف في صدر كتاب الغصب وانما يوجب ضمان
 المثل او القيمة بالهلاك او الاستهلاك ولئن سلم ذلك
 فكون نفس الغصب سبباً للضمان لا ينافي كون الاستهلاك
 ايضا سبباً له ومقتضو المصقياس المتنازع فيه على تلك الصورة
 في كونه التعدي بالاستهلاك سبباً للضمان التعدي بالاستهلاك
 واعطاء المالك ما زاده الصنعة وهن المعنى متحد بين المقيس و
 المقيس عليه غاية الامر ان وجه جانب المقيس عليه سبباً لغير الضمان

وهذا لا ينافي صحة القياس عليه في السبب المشترك وقد اشار
 اليه صاحب الكفاية حيث قال في حل هذا المجلد ان الاستهلاك خيراً
 موجب للضمان في محل هو مال متقوم وقد وجد ذلك لما بقي
 الجلد على ملك صاحبه بعد ما صار مالا متقوم كما في الثوب الا ان
 هناك السبب الاول وهو الغضب موجب للضمان ايضا فله ان
 ان يضمنه بالحق السببين شاء ومنها السبب الاول وهو الغضب
 غير موجب للضمان فتعين التضمن بالسبب الثاني فكل من هو في
 هذا السبب كغيره ولو استهلكه غيره كان المنصوص به ان يضمن
 المستهلك ويعطى الغاصب ما زاد الربا في فيه الى هناك **كلامه** **ف** غير مضمون
 ثم الاصل وهو الصنعة عليه فكذا التامع كما اذا هلك فرغين
 صنعة قال صاحب العناية في شرح قوله كما اذا هلك من غير صنعة
 فان عدم الضمان هناك باعتبار ان الاصل وهو الصنعة
 غير مضمون فكذا الجلد والا فالغضب موجب للضمان في الملاك
 والاستهلاك انتهى كلامه **و** اقول ان الضمان في الغصب اقول فيه نظر
 اذا لا شك ان عدم الضمان في صورة المهلاك من غير صنعة لا يجب
 ان يكون باعتبار ان التوصل وهو الصنعة غير مضمون فكذا الجلد
 كما يقتضيه قول الشارحين المذكورين والا فالغضب موجب للضمان
 في المهلاك والاستهلاك بلا طعن ان عدم الضمان هناك باعتبار
 عدم تحقق فعل مضمون بالتعدي هناك كتحقق فعله في صورة الاستهلاك

على اشارة الى صاحب النهاية وصاحب الحاشية ايضا في تعليل تلك المسئلة
فيما ترى وكذا الغصب محبا للضمان في كل من الصورتين الالهية وال
انما هو عند تحقق الغصب الشرعي وفيما نحن فيه لم يتحقق ذلك لا
كون المأخوذ مالا متقوما معينا في حقيقة الغصب الشرعي كما لو
في صدر الكتاب في باب الميتة ليس بالمتقوم قبل ان يباع قطعا وانما
يصير متقوما بالبيع وكذا من انما اذا غصب حيا ميتة فربما نحن
الاخذ لم يتحقق الغصب الشرعي المحب للضمان فيما نحن فيه بل لا ريب
ويؤيد ما قلنا ان الحى المتخلة بنفسها ايضا غير مضمونة في صورة
الهلاك بالاجماع كما ترى وليس فيها صنعة متقومة يتبعها تقومها
فلو كان محقق صورة الغصب وهي الاخذ جبري ابر من محقق الغصب
الشرعي محبا للضمان في الهلاك والاستهلاك او كان محقق حصول
التقوى للمأخوذ بعد الاخذ كافيا في تحقق الغصب الشرعي لمحبا للضمان
في صورة هلاك الحى المتخلة بنفسها في غير الاخذ جبري امعانه خلا
ما عليه الجاهل غير اقول لما ظهر بما يتبين ان كونه من المص بقله
كما اذا هلك من غير صنعة ما ذكره الشارح ابن المربع في حاشية
يليق بقدره الجليل ان كان في ظاهر لفظه مساعدا لذلك كان
حقا علينا ان نخل كلامه على خلاف ذلك فتقوى بخلافه كونه من
بقوله كما اذا هلك من غير صنعة هو التشبيه في نظير في حجر عدو
وجوب الضمان وان كان السبب مختلفا في الصورتين ويجوز ان

يكون مراده بقوله المذكور هو القياس على تلك الصورة في خصوص
السبب وهو كون الاصل الذي هو الصنعة غير مضمون في كذا
التابع لكن من حيث جواز ان يكون هذا السبب ايضا في
صورة هلاك المبيع في ذرة من غير صنعة لا من حيث وجوب
ان يكون هذا السبب في تلك الصورة كما يقتضيه قولها والافانصب
وجوب الضمان في الهلاك والاستهلاك فانه اذا لم يجب ان
يكون هذا السبب هو السبب لعدم الضمان في صورة الهلاك
بل طرأ ان يكون له فيها سبب آخر وسواء تحقق فعل موهوب
ما بقدرى كما ترى بيانه لمحجب الضمان هناك بانقاء هذا السبب
لان اسقاء احد السببين المستقلين لا يوجب انتفاء السبب
فليس من ازال يصح قولها والافانصب موجب للضمان في الهلاك
والاستهلاك تأمل توقف **قوله** ولو كان قائما فان ازال المالك
ان يتركه على الغاصب في هذا الوجه وبقيمة قيمة قبل ليس له ذلك
لان الجلد لا قيمة له علا وصيغ النور لانه له قيمة فالشرع في بصر
قوله قيل ذلك اى مطلقا بلا خلاف ويقضى هذا التفسير **قوله**
وقيل له ذلك عند ابي حنيفة وعندهما ذلك كما لا يخفى اقول بتعليل
هذا القول الاتفاقية بقوله لان الجلد لا قيمة له بخلاف صيغ النور
لان له قيمة مشككة عنده فانه لا يتمشى على اصل الامين اذ قد
من لانه اصلها ان الجلد باق على ملك المالك وهو امر متقوى

مقابلة مع

انا قلت هذا القياس وفي الاول
الاشبه والتطبيقات العلم بهذا
متخذة في تحقيق القياس الترتيب
وفي الآراء مختلفة فلا يتحقق
هناك ان يخرج السبب
والنتيجة

فيضمنه مدبرغا بالاستهلاك ويعطيه المالك ما زاد الدباغ فيه كما
اذا انصب ثوبا ثم استهلكه يضمنه ويعطيه المالك ما زاد الصبغ فيه
والعقيد المذكور هنا صريح في خلاف ذلك كما ترى لا يقال الملاح
هنا ان الجلد لا قيمة له وقت الغضب بخلاف الثوب فان له قيمة
وقتش والى اذ بما حق ان الجلد مال متقوم بعد الدباغ فصار
كالثوب بعدة فلا منافاة لانا نقول الكلام فيما اذا زاد المالك
ان يتركه على الغاصب ويضمنه قيمة بعد اضرار ماله متقوما بالدباغ
كما اشار اليه المصنف بقوله في هذا الوجه فلا وجه لتعديده ما قيل ليس
له ذلك بخلاف بائنه الجلد لا قيمة له وقت الغضب بخلاف
الثوب فان له قيمة متقوما بجلده القيمة وقت الغضب لانه في عند
كونه مضمونا على الغاصب بعد اضرار ماله متقوما بالدباغ ولهذا
يجب عليه الضمان عند ما بالاستهلاك في هذه الصورة بناء
على كونه ماله متقوما بالدباغ على ملك المالك كما ترى على انه لو كان
المدبرغا هنا ان الجلد لا قيمة له وقت الغضب لقول المصنف
الثوب دفا ان يقول بخلاف صبغ الثوب لا ان الصبغ في الثوب
بازاء الدباغ في الجلد تأمل **قوله** لانه اذا تركه عليه وضمة
عني الغاصب عن ردة فصار كاستهلاكه وهو على هذا الخلاف
على ما بيناه قال صاحب فيه نظر لا تترك العجز في الاستهلاك لانه
خرج جهة الغاصب وفيما تركه وضمة القيمة خرج جهة المالك ولا يلزم

79
من جوار النظمين في صورة تعدى فيها الغاصب جوارحه فيما ليس كذلك
انتهى اقول يمكن ان يحاط بهذا النظر بان العجز في الاستهلاك
كما ذكره العرفي جهة الغاصب فان المالك انما تركه عليه وضمة القيمة بسبب
ان الغاصب زاد عليه ماله قيمة فوجب على المالك على تقدير اخذه
اعطاء ما يقابل ذلك الزائد وهو لا يقدر على اعطاء اولاية ثم ذلك
فكل سبب الاصلح لعجز الغاصب عن ردة فلو ان نفسه الا ترى
انه لو دفعه بطلا قيمة له فكل هو المالك بلا شيء كما يجب ان يكون للمالك
تركه عليه وتضمنه القيمة عند احد اصلا **قوله** ثم قبل يضمنه قيمة جلد مدبرغا
ويعطيه ما زاد الدباغ فيه كما في الاستهلاك وقيل قيمة جلد ذكي غير
مدبرغا يعني اختلاف الاشياخ في كيفية تضمين على قولها فقال
يضمنه قيمة جلد مدبرغا ويعطيه ما زاد الدباغ فيه كما في صورة الاستهلاك
وقال بعضهم يضمنه جلد ذكي غير مدبرغا كما في السور وقاتل
ثمرة هذا الخلاف غير ظاهرة عندي فان قيمة جلد مدبرغا بعد ان
يطلع عنها قدر ما زاد الدباغ فيه هي قيمة جلد ذكي غير مدبرغا بعينها
اذ قد قال المصنف في مقامه في بيان اخذ الجلد واعطاء ما زاد الدباغ
فيه انه ينظر الى قيمة ذكيا غير مدبرغا والى قيمة مدبرغا فانيضن
ما بينهما وذاك صريح في ان ما بقي من قيمة جلد مدبرغا بعد اعطاء
ما زاد الدباغ فيه هو قيمة جلد ذكي بعينها فما فائدة الاختلاف
المذكور والمالك واحد والله اعلم **كتاب الشفعة**

وهو مناسبة الشفقة بالغضب تلك الا انسان ما عني به ضياء
 في كل منهما والحق تقدمها عليه لكونها مشروعة وانه كمن توفرت الخ
 الى معرفة لا حتى ان عنه مع كثرة بكنة اسبابه فلا يستحق في
 البياعات والاشربة والاجارات والشركات والمعاملات
 اوجب تقديمه كذا في العناء وكثيرا كسوقها قول لا يذهب عليك
 ان الوجوه الموجبة لتتيب الكتب السالفة على الخط المتقد
 كما في بيانها قد ساق ذكر كتاب الشفقة الى هنا فلا حاجة الى
 الاعتذار عن تقديم الغضب على الشفقة بقوله لكن توفرت الحاجة الى معرفة
 الى بل لا وجه لقوله والحق تقدمها عليه عند لا خط تلك الوجوه الموجبة
 لتتيب الكتب السالفة على الخط المتقد ولا يخفى على ذي فطنة سليمة
 قال بعض الفضلاء بعد ما ثبت لبعضنا ان يمكن ارجاع وجه
 التقديم ان الغضب يعم العقار والمنقول بخلاف الشفقة ولا يمكن يستحق
 التقديم انتهى اقول ليس من ايسر ان اذ الغضب يعم العقار عند
 الى حقه والى موسى وهم له بالحق من مال غنائم في المنقول
 وفي العقار كما في او ان الغضب مفضل في شراها وانما يتالي
 عموم العقار والمنقول على اصدق من الشافعي كما في ايضا في وجه
 لبناء وجه التقديم على خلاف ما ذهب اليه امامنا الاعظم وامنا الكا
 اذ لو كفي محذور العموم محل اجتهاد لم يتيق قوله بخلاف الشفقة
 فان الشفقة ايضا تعم العقار والمنقول عند مالك فاذا واجبة

بما عني به ضياء
 سبب الملك في حق الغضب من الامور المذكورة انما يكون
 سبب الحق اذا كان مفضلا كما ذكر في الكلام في او ان
 الغضب فلا يعم العقار في الخط المتقد انما يكون
 الموجب ان سبب هو ان سبب الغضب لا سبب
 المراد ان سبب هو ان سبب الغضب لا سبب
 احصاه القليلة وقال بعض الفضلاء في حقها
 ان ان يقال ان الشفقة المذكورة ليس بقلة
 ليس في ان الشفقة المذكورة ليس بقلة
 للغضب وانما في سببها في حقها صالحة
 للمصلحة في الجمل لا في سببها في حقها صالحة
 لان تكون بيانها في سببها في حقها صالحة
 احتياج الى اتمار على خلاف معناه انظر
 فان وجوب الحق ما ذكره الا في غير ذلك

الكتاب في الغضب والغضب
 مندرج في غير هذا الباب

في اسنن ايضا عنده على ما صرحوا به وسيا في الكتاب ثم انما
 الشفقة دفع ضري الجوار وهو مادة المصاد قال الله تعالى ولا تجعل
 عليكم في الدين من حرج وقال النبي صلى الله عليه وسلم لا ضرر ولا
 اضار في الاسلام ولا ضرك لاحد في حرجه ففعض من التاذي
 بسبب سوء المجاورة على الدوام وقبحه في نفسه قوله تعالى
 لا عدوت بيننا ولا بينكم وبين الذين آمنوا هم لا يضرنا ولا ضرك ولا
 معراج الكد له ثم ان الشفقة في اللغة مأخوذة من الشفع وهو ضم
 بها لما فيها من قيمته المشتراة الى ملك الشفيع ومنه شفاعته رسول
 الله صلى الله عليه وسلم للمذنبين لانه يضمهم بها الى الفاضلين في
 الشريعة في تلك البقعة جبر على الشفيع بما قام عليه كذا في عامة الشريعة
 والمنون الا انه وقع في بعضها بملك العقار بل في تلك البقعة وقد مر
 في بعض الشريعة بزيادة قيد في التعريف وهو قوله بشرية او جوار
 وترك ذكره في الاكثر بناء على ظهوره اقول في كمال اشكال وهو انه
 ان كانت حقيقة الشفقة في الشريعة هي التملك المذكور في عامة الكتب
 يلزم ارجاع ما تقر عند من في الكتاب من ان الشفقة يجب
 اي تثبت بعقد البيع وتنتقل بالاشهاد وملك بالاختار اذا سلمها
 المشتري او حكم بها حاكم لا يخرج في ان تحقق التملك في الشفقة
 عند اخذ البقعة المشنوقة بالنسبة او قضاء القاضي فان كانت حقيقة
 الشفقة في الشريعة نفس ذلك التملك لم يراها كونه لقولهم الشفقة

في رواية عن مالك في نيل الشفقة
 جميع المنقولات كما ذكر في مواضع الدارين
 في باب ما يجب فيه الشفقة وما لا يجب
 ولا ينبغي عند ابن ابي ليلى في الشفقة
 مطلقا كما في غاية العناء في ذلك
 في باب ما يجب فيه الشفقة وما لا يجب

في رواية عن مالك في نيل الشفقة
 جميع المنقولات كما ذكر في مواضع الدارين
 في باب ما يجب فيه الشفقة وما لا يجب
 ولا ينبغي عند ابن ابي ليلى في الشفقة
 مطلقا كما في غاية العناء في ذلك
 في باب ما يجب فيه الشفقة وما لا يجب

في رواية عن مالك في نيل الشفقة
 جميع المنقولات كما ذكر في مواضع الدارين
 في باب ما يجب فيه الشفقة وما لا يجب
 ولا ينبغي عند ابن ابي ليلى في الشفقة
 مطلقا كما في غاية العناء في ذلك
 في باب ما يجب فيه الشفقة وما لا يجب

ثبت بعقد البيع وتستقر بالاشهاد صحة الثبوت ولا استقرار
لا يتصور من التحقق حين عقد البيع والاشهاد لم يوجد
بالتراضي ولا قضاء القاضى محالة فلم يوجد التملك ايضا فلي
تقدير ان يكون الشفعة نفس ذلك التملك كيف يتصور شيئا
بعقد البيع واستقرارها بالاشهاد وايضا قد صرحوا بان حكم
الشفعة جواز طلب الشفعة وثبوت الملك بالقضاء او الرضاء فلو كانت
الشفعة نفس التملك لما صلي شيء فوجوز طلب الشفعة وثبوت الملك
لان يكون حكم الشفعة املا ولا فائدة لا شك ان المقصود من طلب
الشفعة انما هو الرجوع الى تملك البقعة المتنوعة وعن حصول تملكها
الذي هو الشفعة على الغرض المذكور لا يبقى مجال جواز طلب الشفعة
ضروقة بطلان طلب الحاصل وحكم الشيء يقارن ذلك الشيء الحقبة
ولا يتقدم عليه فلم يصلح جواز طلب الشفعة لان يكون حكم الشفعة
على تقدير ان يكون الشفعة نفس التملك واما الثاني فلا ثبوت
الملك هو عين التملك في المعنى وحكم الشيء ما يغاير ويترب
عليه فلم يصلح ثبوت الملك ايضا لان يكون حكم الشفعة على
تقدير كون الشفعة نفس التملك فلا ظهر عندي في تعريف الشفعة
في الشريعة ما ذكره صاحب غاية البيان حيث قال في الشفعة عمدا
عن حق التملك في العقار لرفع ضرر الجوار انتهى فانه اذا كانت
حقيقة الشفعة في السريرة محرم حق التملك وحقيقة التملك

يندرفع لا شك الذي ذكرناه مجردا قير يظهر ذلك بالتمام الصا
ولعل من ادعاه عامة العلماء ايضا ذلك ولكنهم تسامحوا في العبارة
ثم ان سبب الشفعة عند عامة المشايخ اتصال ملك الشفيع
بملك البائع لان الشفعة انما تجب لرفع ضرر الجوار عن الجوار
وهو ضرر سوء المعاملة والعاشرة وانما يتحقق هذا الضرر عند اتصال
ملك الشفيع بالبيع وكان الخصاص رحمه الله يقول الشفعة تجب بالبيع
ثم تجب بالطلب فهو اشارة منه الى ان كليهما سبب على العقاب اي
غير صحيح لان الشفعة اذا وجبت بالبيع لا يتصور وجودها ثانيا بالطلب
وذكر شيخ الاسلام رحمه الله ان الشفعة مع البيع علة لوجود الشفعة
لان حق الشفعة لا يثبت الا بهما قالوا ويجوز ان يقال بان الشراء
شرط والشركة علة وسبب فانه الشفيع لو سلم الشفعة قبل البيع
لا يصح ولو سلم بعد البيع يصح ولو كان سبب وجوب الشفعة الشركة
وجدها الصريح التسليم قبل البيع لانه حصل بعد وجوب سبب الوجوب
جائز ولا يصح تسليم الشفعة قبل البيع عرفنا ان الشركة وجدها
ليست بعلة والحاصل ان استحقاق الشفعة بالشركة عند البيع
او بالشركة والبيع وتاكرها بالطلب وثبوت الملك في البقعة المتنوعة
بالقضاء او الرضاء كذا في الخيرة وذكره صاحب النهاية معنى يا
الى المبسوط والخيرة والحقه وغيرها اقول ويجوز ان يكون مراد
الخصاص بقوله الشفعة تجب بالبيع ثم تجب بالطلب انها محرم البيع

ثم يتأكد وجهها ويستحق بالطلب فيقول الى ما ذكره غيره ويقول
 الصحيح المختار ويكون معني قوله ثم يجب بالطلب نظري ما ذكره
 المفسر من قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم من ارض معناه
 نبينا على هدى الصراط المستقيم لكونه نفس الهدي محققا قبل الطلب
 ولعل نظائر هذا في كلامه كلفاء اكثر من ان تحصى والعجب ان عامة
 ثقات المشايخ حملوا كلام ذلك الهام الذي له يد طول في الفقه
 على ما هو بين البطلان ولم يحمله احد على المعنى الصحيح مع كونه على
 طرف القام **ف** اما الثبوت فلقوله عليه السلام كشفه لشريك
 لم يقاسم طول لقائل ان يقول هذا الحديث وانما على بعض المدعى
 وهو ثبوت حق الشفعة للشريك الا انه ينبغي بعضه الاخر وهو ثبوت
 لغیر الشريك ايضا كالحجار الملاصق لانه لا يمتنع في الشفعة المذكورة
 للجنس لعدم العهد وتعريف المسند اليه بلام الجنس فينفي قصي
 المسند اليه على المسند كما تقر في علم الاحدب ومثله نحو قوله عليه
 الصلوة والسلام الا نعمة من قرأ بشيئا وقد دخل على المسند ههنا لانه
 الاختصاص كما ترى فكان عريضا في افادة القصص كما في الحديث على
 ما قالوا فاقضى انتفاء حق الشفعة عن غير شريك وهو من هذه الساهی
 فليست في الجواب قال صاحب العناية بعد ذكر الحديث المزبور ان ثبت
 الشفعة للشريك اذا كانت اكد من شريك فباع احد الشريكين نصيبه
 قبل القسمة اما اذا باع بعدها فلم يسل للشريك الا هو حق لا في المثل

ولا في نفس اكد في لا شفعة انتهى واعتبر بعض القضاة على قوله
 اما اذا باع بعدها الى اخره ثم وقته حيث قال من اقول بعينه النصفة
 ونحن لا نقول به الا ان يقال التخصيص بدلالة الاراء الاختصاصا
 انتهى اقول كل من اعترضه وتوجهه ساقط اما اوله فانه لا
 قول صاحب العناية واما اذا باع بعدها الى آه ليس من اقول في تفسير
 معني الحديث اني بوجه حتى يتجه عليه ان يقال من اقول بعينه النصفة
 ونحن لا نقول به بل من كلام نفسه ذكره بطريق الاستطاح بياننا
 للواقع واما الثاني فلانه لو كانت الاراء اختصاصية مدارا
 للتخصيص بمعنى القصص لزم ان يدل الحديث المذكور على عدم ثبوت
 حق الشفعة للحجار الملاصق ايضا لكونه غير شريك ولم يقاسم
 فلنزم ان يكون حجة علينا **النا** **ف** ولقوله عليه السلام جار
 اكد حتى بالدار ولا من ينظر له وان كان غائبا اذا كان طرعا
 واحد اجدار الدار حق بالدار وجار الارض احق بالارض وفي
 قوله ينظر له وان كان غائبا اي الشفيع يكون على شفعته وان غاب
 اذ لا تأثير للغيبة في ابطال حق تقري سببه كذا قال تاج السريعة
 وتقر به قول صاحب العناية يعني يكون على شفعته مدة غيبته اذ
 لا تأثير للغيبة في ابطال حق تقري سببه انتهى قال في الهامه وفي
 رواية الاسرار ينظر بها اذا كان غائبا قال في الاسرار فان
 المراهبه احق بها عما عليها للبيع لا يرى انه فسر الحق الانتظار

فقط اذا كان طرعا واحدا اما اذا كان طرعا بالبيع والجار كذا في
 الزكاة والاربع جاز به شريك في الطرقت ونسبت الحكم في الشرب
 دلالة لان الشفعة انما تثبت بالشركة في الطرقت باعتبار
 الخلطة وقد وجدت في الشرب كذا في الكاف والافاضة كذا

والحق

اذا كان غائبا قلنا ان النبي صلى الله عليه وسلم جعله احق
على الاطلاق فيكون احق بما قبله المبيع وبعده وقوله
سطي تفسير لبعض ما شمله كلمة احق ولا تماري غمري
بن الشريد عن ابيه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه سئل عن
ارض بيعت ليس له فيها شرك ولا نصيب فقال الجار
احق بالشفعة فمن ابطال ذلك التاويل انتهى وقال بعض
الفضلاء على قوله وان كان غائبا موصى كلمة ان المصلحة
انه اذا لم يكن غائبا ينتظر له بالطريق الاولى فيعقد به بحث
تأمل انتهى اقول المذكور في كثير من نسخ الحديث انه كان
غائبا بوزن الوان الذي ذكر في حاشية ذلك القائل
ايضا تلك النسبة في لا يظهر كون كلمة ان المصلحة بل المصلحة
ان تكون شرطية ويؤيده رواية الاسرار حيث وقع فيها
اذا كان غائبا فعلى ذلك لا يتوهم ان يكون المعنى اذا لم
يكن غائبا ينتظر له بالطريق الاولى واقام على الرواية
بالوان وهي الاكثر وقوعا في الشروع فلا خلاف فيها
ايضا لا تتر معنى قوله ينتظر له وان كان على ما يتوهم ان يكون
على شفعة حال حضوره او على الطريق وان ترك الانتظار
على معناه الاصلي وهو التوقف في مهلة وكان المعنى
ينتظر له الى ان يجيء ويفرغ شفعة بتحقيق الاولوية

ايضا فيما اذا لم يكن غائبا لانه اذا وجب الانتظار فلا يجب
الانتظار له الى ان يجيء ويفرغ شفعة مع بعد زمان الاطمان
فلا يجب الانتظار له الى فراغه من شفعة عند حضوره او
المصلحة لا تفصل بينهما في زمان قليل تأمل تفهم **قوله** وقال الشافعي
لا شفعة بالجار لقوله عليه السلام الشفعة فيما لم يقسم فاذا وقعت
الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة قال صاحب العناية والاختلاف
ان الامم للجنس لقوله عليه السلام الا تمة من قرش فينحط الشفعة
فيما لم يقسم يعني اذا كان قابلا للقسمة واقام اذا لم يكن فلا
فيه عنده وانه فاذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة
وفيه دلالة ظاهرة على عدم الشفعة في المقسوم والشرك في
حق المبيع والجار حق كل منهما مقسوم فلا شفعة فيه الى هنا
كلامه اقول في تفريح نوعي فلا تتر قوله والشرك في حق المبيع
والجار حق كل منهما مقسوم نيا قض اوله آخره فان معنى
الشرك في حق المبيع لم يكن حقه مقسوما وذلك تناقض
لا يخفى وقصد بعض الفضلاء دفع ذلك حيث قال في كل كيف
يكون حق الشرك في حق المبيع مقسوما قلنا في احدى حوكم
منها من الملك انتهى اقول في نفي تفريح قوله فلا شفعة فيه
على قوله والشرك في حق المبيع والجار حق كل منهما مقسوم
اذ لا يلزم من كون حق كل منهما من الملك فقط مقسوما

ان لا يثبت فيه شفعة على مقتضى دلالة قوله فاذا وقعت الحدود
وصفت الطرق فلا شفعة فان دلالة على عدم الشفعة في مفسور
من جهتين معا اي من جهة نفس الملك كما دل عليه قوله فاذا وقعت الحدود
من جهة حق المسع والى الطرق كما دل عليه قوله وصفت الطرق و
الاى في تقرير المقام ان يقل وان قال فلما وقعت الحدود
وصفت الطرق فلا شفعة وفيه دلالة ظاهرة على عدم الشفعة في
المفسور من جهة وقوع الحدود ومن جهة صرف الطرق والجوار
الاى حق مفسور من جهة الجنتين معا فلا شفعة فيه اذ على
هذا التقرير ينفع الاختلاف في الكسب ويطلق الشرح المشهور
فان المص قال قال الشافعي لا شفعة للجوار وذكر الحد في كونه
دليلا عليه ولم يتعين لغير الجوار نعم طعن صاحب النهاية في تخصيص
الجوار بالذكر حيث قال ليس لتخصيص هذا زيادة فائدة لا الشافعي
كما يقول بالسعة بالشركة في الحقوق ايضا وكذلك لا يقول
بالشفعة فيما لا يحتمل الشفعة كالبيعي والكنز انتهى ولكن يمكن
ان يقال وهو تخصيصه ذلك بالذكر عدم مساعده دليل الشافعي
لعدم ثبوت الشفعة الا في حق الجار بقره **وقد خرج**
الشرعي به فيما لم يقسم وهذا ليس معنى لانه مؤنة القصة
تكون في الاصل دون الفرع ففسر صاحب معارج كذا في قوله
صاحب العناية والشارح المعنى المشار اليه بهذا في قوله

المص وهذا ليس معنى بالجار حيث قالوا وهذا الى الجار
وقال صاحب العناية ووجه بعد ان قال الى الجار يعني شفعة الجار
وسكت غير هؤلاء الشارح عن تفسير هذا هنا وفسر عامة الفرع
في قوله دون الفرع بالجار ايضا وفسر صاحب العناية بالمفسور
وتبعه المعنى واجمعوا على بفسر الاصل على لم يقسم الحق الواضح
عندى ان المراد بهذا الفرع كونهما مفسورين لا غير لانه لا حاصلا
لان يقال الجار ليس معنى لم يقسم اذ لم يقل احد بان الجار
في حكم ما لم يقسم وانما قلنا ان المفسور في حكم ما لم يقسم اذ هو
الاتصال بملك البايع ولا صحة لايصال الجار في ما لم يقسم
لان الذي في ما لم يقسم انما هو المفسور لا الجار نفسه وهذا مما لا
سترة به فعادة الشارح خرجوا في تفسير كل من المفسور عن
سنن الصواب واما صاحب العناية فقد اصاب في تفسير الفرع
حيث قال في مفسور لم يصح تفسيره من احسن قلب فيه
اي الجار الا انه لما ذاق بشناعة هذا التفسير قال بوجه يعني
شفعة الجار لكنه ليس تام ايضا اذ لم يقل احد ايضا بان شفعة
الجار في معنى تفسير ما لم يقسم الا ان يقدر مضاف لغير قوله
معناه ايضا فيصير المعنى ليس في معنى شفعة اي شفعة ما لم
يقسم لكن لا يخفى انه محتمل بعد تحتمل بلا ضرورة داعية الى شيء
منها فالحق ما قلناه **وقد** متصلا بملك الرخيل اتصال

تأيد وقرار قال تاج الشريعة ذكر كتابه احتراز عن غفلة السكينة الجارية
وذكر القرار بعني ان المشتري شراء فاسدا فانه لا قرار له اذ اللقص
واجب فاعا الفساد انتهى فاقضى اثره صاحب العناية وتر بعض
الفضلاء قوله والسكينة الجارية حيث قال ليس للمشتري ملك حتى يحمي
عنه انتهى اقول ان لم يكن له ملك فحيث الرقبة فله ملك فحيث النفقة
لانه لا عار عليك بلا عوض على ما عرف في كتاب العارية فكل قوله
لانه ملكه متصل بملك الخيل متناولا للدار السكنية بالعارية ايضا
فحصل اتصال تأيد الاحتراز عن غفلة ذلك **قوله** فيثبت له حق
الشفقة عند وجود المعارضة بالمال اعتبارا بوجوه الشريعة قال تاج الشريعة
قوله عند وجود المعارضة بالمال احتراز عن الجارية والدار الهوتة
والجارية من الهوتة وتبعه اشار في العيني اقول فيه بحث لا يستلزم
وان كان ملك في الدار المستأجرة وحيث النفقة لانه الجارية بملك
المنافع بعض فتحقق له فيها نوع ملك كما في المستعير على ما قرأنا
الا ان كلامه قد خالفه من اعاد وجود المعارضة بالمال واما
التي نحن فلا ملك له في الدار الهوتة لا وحيث الرقبة ولا وحيث النفقة
فقد خرج بالملك المذكور في قطع قطع النظر عن غير التأيد
فلا معنى للاحتراز عن الدار الهوتة بالقيود المذكور ههنا أصلا
والحق انه هذا القيد للاحتراز عن الدار الهوتة والمهوتة وهي
بها والجارية من فانه كل من يتحقق الملك والتأيد والقرار لكن

لاشفقة فيها لعدم تحقق المعارضة المالية في شيء منها **قوله** لا في الضرر في
حقه بانزاعه غر خطه اياه اقوى قال بعض الفضلاء الدليل اخضر من
المدعي فانه الشفيع لا يلزم ان يكون في خطه اياه بل يكون ملكا بشري
او الهبة انتهى اقول العيني المقصود بهذا الدليل ان الضرر في حقه بانزاعه
غر خطه الاصلية المقررة اقوى فيقيم ما كان ملكا بالشرى او الهبة الا
انه عني غر خطه وقررها باضافتها اليه اياه مبالغة في بيان
اصلها وتقررها وبنائها على ما هو الاكثى وقوعا في العادة فاختصة
الدليل المذكور بالظن الظاهر اللفظ وهو المعنى المقصود منه فلا يخفى
قوله وفي القسمة مشروعي لا يصلح علة لتحقيق ضري غير هذا
جواب عن قول الشافعي لانه مؤنة الضري تلزم في الاصل والفرع
يعني ان التقليل بذلك غير صحيح لانه مؤنة القسمة مشروعي لا يصلح
علة لتحقيق ضري غير مشروعي وهو تلك الدار الغير بدو من رضاه كذا في
الشرع قال صاحب العناية بعد بيان ذلك ولم يذكر جواب عن
استدلاله بالحدوث لانه في حقي المعارضة انتهى اقول هذا عندنا
بدل استدلاله كذا في الحدوث الذي استدلال به الخصم في حقي المعارضة
بالحدوث الذي روينا لا يستلزم الاستغناء عن ذكر الجواب فانه
حكم المعارضة هو التساقط لم يظهر الرجاء في احد الجانبين ولم
ينشأ المخلص الجامع بينهما عند الطلب كعرف في علم اصول الفقه و
على تقدير التساقط ههنا يلزم ان لا يثبت من عاده وذلك بخلاف ما

م

قوله

لا محالة فلا بد من الجواب أما ببيان الرجاء فيما روي بنيه أو ببيان
المخلص على وفق قاعدة الأصول اللهم إني أعوذ بك من أن يكون فينا حيلة
العقل عند تحقق حكم المعارض بين الأحاديث لكن فيه ما فيه
قال صاحب الغناء وقد أجاب بعضه على ما روي قوله عليه السلام والشفقة
فيما لم يقسم برب تخصيل شيء بالذكر وسواء يدل على نفى ما عداه
بأن قوله فإذا وقعت الحدود وصرفت الطرق مشىك الالتزام
لأنه عليه السلام علق عدم الشفقة بالدين وذلك يقتضي أنه إذا
وقعت الحدود ولم يصرف الطرق بأن كان الطريق واحد لا يشق
أنه انتهى القول في كل من الجوابين نظراً لما في الأصول وهو أن
في الكافي وعامة الشريعة فلا تدرى استدلال الشافعي بقوله عليه
الصلاة والسلام والشفقة فيما لم يقسم على شيء تخصيل كونه الشفقة
فيما لم يقسم بالذكر حتى يتم الجواب عنه بأنه تخصيل شيء بالذكر لا يدل
على نفى ما عداه بل هو استدلاله بذلك على أن الأمر في الشفقة للجنس
لعدم المخرج فيقتضي قصر الشفقة على ما لم يقسم كما في قوله عليه الصلاة
وسلام الأئمة من قرئش وقد صرحوا به في أثناء تفسيره واستدلوا
بذلك ولا يرب استناد أداة القصر تدل على نفى ما عداه المذكور فلا ريب
في الجواب عنه ما ذكرناه من سرعة وهو أن الالف واللام كما تقولان
في الاسم الاستغراق تفرق في المبالغة كما يقال العالم في البلاد
وأصلان فيه علماء وإذا كان كذلك فيكون الراء بما في ذلك الحديث

قسط

أو

أقوى الأسباب ونحن نقول إن حق الشفقة فيما لم يقسم أقوى لهذا
قد مرناه على غيره انتهى وأما في الثاني فلا تدرى حصول الالتزام الشافعي
بقوله فإذا وقعت الحدود وصرفت الطرق على الوجه المذكور في الجواب
الذي هو مجموع فانه الشافعي وأما في الأول فهو المخالفة التي لا تدرى
عنده من هذا المخرج الكلام يخرج المادة كما في قوله تعالى وبأسكم الله في
في مجموعكم على ما عرف في الأصول فلا يرقى فيما نحن فيه أن قوله
الطرف خرج فخرج العادة كونه صرف الطرق عند القسمة غالباً في
فلا يدل على أنه إذا كان الطريق واحد لا يشق الشفقة ولكن سلم حصول
الالتزام له بذلك فلا ينبغي أن يقال أنه مشىك الالتزام في قوله
اعتنى إذا بكونه ملزماً أي أنا أيضاً ولو كنا ملزمين بذلك في هذه المسألة
فما الفائدة لنا في كونه ملزماً أيضاً ملزماً به وتلك لهوة إنما أيضاً
التي هي في العلل العقلية عند الضرورة وهذا لم يقع التعيين بأنه
مشىك الالتزام في غير ذلك وصاحب العينية فالله في الجواب عن
هذا الحديث وهو قوله فإذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفقة
ما شىك في الكافي وذكر في كثير من الشروح فانه يس كونه ذلك
فرفض الحديث بل يجوز أن يكون من كلامه أو من غيره فلا يكون محض الخصم
في عدم استحقاق الشفقة للجان مع ما صح والحداد بن كزادة على
ثبوت الشفقة للجان ولئن ثبت كونه من رفض الحديث فلهي رفض
الشفقة الثابتة بسبب الشركة عملاً بما رويناه أي جمعاً بين ذلك الحديث

سراط

فبين ما رويناه ومعناه فلا شفقة بسبب القسوة الحاصلة بوقوع
الحادث وهو في الطرق وانما قال هذا لانه القسوة لما كان فيها من
الاجابة كانت موضع ان يتوهم استحقاق الشفقة بها كالمسحوقين
الذين صلى الله عليه وسلم عد وثبوت الشفقة بها ان الله لذلك الوهم
واخرج علينا من قبل الشافعي انه عليه السلام قال في رواية انما
الشفقة فيما لم يقسم وانما اثبات المذكور في ما عداه واجيب عنه
بعبارة مختلفة قال في الكافي والكفاية وانما قد يقتضي تأكيد
المذكور في غير المذكور قال الله تعالى انما انت منذر انبي وقار في
وكلمة انما قد يحى الاثبات بطريق الكمال كما يقال انما العالم
في البلد زيدا اي الكامل في المشهور به زيد ولما روي به في العلم
عن غيره وهما كذلك فانه الشريك الذي لم يقاسم هو
الشريك في البقعة وهو كماله سبب استحقاق الشفقة حتى
لا ينزله غير فكل محلي على اثبات المذكور بطريق الكمال
دون غيره اسي وقال في ابداعي اما الحديث فليس في صدر
في الشفقة عن المقسوم لا تكل انما لا يقصى في غير المذكور
قال الله تعالى انما ابشر مثلكم وهذا لا ينبغي ان يكون غيره صلى
عليه وسلم بشر امثالهم اقول فيما ذكر في ابداعي خلد بين اذ
قد تقر في علم الادب ان تقرر المقصود عليه في انما لا يجوز
تقر في غيره فالمقصود في قوله تعالى قل انما ابشر مثلكم

انا والمقصود عليه هو البشرية ولا شك ان المراد بالذكور في
قولهم انما اثبات المذكور في غير المذكور هو المقصود عليه اذ
باثبات ذلك وفي غيره يحصل معنى القصر عليه كالا يخفى
فقله وهذا لا ينبغي ان يكون غيره صلى الله عليه وسلم بشر امثالهم
لا يدل على ان لا يقصى كلة انما في غير المذكور الذي هو المقصود
عليه لا في غير المقصود عليه في قوله تعالى قل انما ابشر مثلكم انما
هو غير البشرية لا غيره عليه السلام والحاصل ان كلة انما في الآية
المذكورة لقصر المسند اليه على المسند دون العكس لا محالة و
المراد هو العكس فليس يصحح قطعا **قوله** واما الترتيب
فلعله عم الشريك احق والخليط احق والشفيع
فالشريك في نفس المسع والخليط في حقوق المسع والشفيع
هو الجار قال صاحبنا البيهقي صاحب الجهاد الشريك
بين كل شريك في نفس المسع وهما في اللغة سواء اي واتفق
اثره الشارح العيني اقول ان كان مرادها هو اخذ المص
بتفسير المزبور كما هو المتبادر فطاهر لفظها فالجواب بين فانه
لما وقع في الحديث الشريك احق والخليط علم ان المراد بالشريك
هناك غير الخليط اذ لا معنى لكون الشيء احق بنفسه فلا بد ان
يحمل احدهما على نوع مما اطلق عليه في اللغة والاصح على نوع لغوي
ثم لما كانت منية الشريك في نفس المسع على الشريك في حقوق

قوله

المبيع ظاهر واجلي فستر المفضل بالاول والمفضل عليه بالثاني
 ولم يعكس فلا غبار عليه **هـ** قال وليس للشريك في الطريق
 والشرب والجارية شفعة مع الخليط في الرقة اقول لا يري
 لقوله هذا فائدة سوى الايضاح والتأكيد بعد ان قال قبله
 الشفعة واجبة للخليط في نفس المبيع ثم للخليط في حق المبيع
 كالشرب والطريق ثم للجبان فان ذلك كما افاد ثبوت حق
 الشفعة لكل واحد من هؤلاء واذا الترتيب ايضا كما صرح به
 صاحب الهداية كيف وكلمة ثم صريحة في افادة التأخر وليس
 للتأخر الا استحقاق حق عند وجود المتقدم فيه لا ريب
هـ فان لم فاشفعة للشريك في الطريق فان سلم اخذها
 الجار لما يتنازع الترتيب اقول تعليل هذه المسئلة بقوله لما بينا
 في الترتيب غير تام لان ما بينه وبين الترتيب لا يعصى ان يستحق
 المتأخر عند وجود المتقدم وتسليمه لجواز ان يكون المتأخر
 محجوبا بالتقدم كما في الميراث على ما قاله ابو يوسف في غير ظا
 الرأية اذ لا يستحق المتأخر شيئا عند وجود المتقدم سلم
 او استوفى مع بقاء الترتيب على حاله باتفاق الرأيات وانما
 يكون التعليل المذكور تاما لو كانت المسئلة هكذا فان لم يجد
 هذا ايضا اخذها الجار لان الترتيب يقتضي هذا المعنى لا محالة
 فالمناسب ان يترك التعليل المذكور هنا ويكتفى بما سيأتي

من قوله وجه الظاهر ان السبب تعرت في حق الكل الى اخره **هـ**
 والشريك في المبيع قد يكون في بعض النسخ في منزل معين من الدار قال
 قال في العباد اخذ من النسخا مثل ان يكون في ركنية بيوت وفي
 بيت منها شركة فالشفعة للشريك وفي الجار اسهل اقول في هذا التمسيد
 قصور لا في المنزل عند الفقهاء دون الدار فوق البيت وقله بيتان
 او ثلثة نقص عليه في المغرب وعلم ذلك فيما مر في ان الحقوق مكرات
 البسطة فتشيد شركة في المنزل لشركة في بيت يخالف اصطلاح هذا
 الفن ولا ضرورة تدعو اليه في كلام المصنف لا يتركه **هـ** البقعة
 واحدة يعني بقعة الدار لبيعها واحدة فاذا صار الشفيع احق ببعضها
 كمنزل معين منها او دار معين منها صار احق بجميعها قال صاحب الفتا
 في شرح قوله والبقعة واحدة اراد الموضع الذي هو مشترك بين البائع
 والشفيع وذلك في حكم شيء واحد فاذا صار احق ببعض كل احق
 بجميع اسهل اقول في خلاصة الموضع الذي هو مشترك بين البائع
 والشفيع في مسئلتنا هو منزل معين في الدار او دار معين منها
 وهذه ذلك لا تؤثر في استحقاق الشفيع جميع الدار وانما المؤثر
 فيه وحدة مجموع الدار على تفرق تفسير الشارع للمنفعة وايضا
 قوله فاذا صار احق ببعض كل احق بجميعها انما يطابق قوله
 مجموع الدار المبيعة لا وحدة الموضع الذي هو مشترك بين البائع
 والشفيع فكل من اول كلامه واخره تناقض لا يخفى **هـ** قال

والشفقة تجب بعقد البيع ومعناه بعده اقول كون معناه بعون
 محل كلام فرحيث العربية فان معنى الباء بمعنى بعد لم يذكر في
 مشاهير كتب العربية فالاظهر ان يكون الباء في قوله يجب
 بعقد البيع بمعنى المصاحبة والمقارنة فانه كثير شائع في عامة
 معتبرات كتب الادب والمعنى المقصود هنا يحصل ايضا بلا
 كلفة كما لا يخفى على الفطن انما لم يخل في مقتضى العذر عنه **وله**
 الا انه هو السبب في سببها الا اتصال على ما بيناه يعني في قوله
 ودنا انهم استووا في سبب الاستحقاق وهو الاتصال كما ذكر في
 العناء وكثير في الشرع وعاو في قوله لا اتصال على هذه الصفة
 انما انصب سببا فيه لدفع ضرر الجوار كما ذكر في الكفاء قال ضا
 العناء وهذا قول عامة المشايخ لا يحتاج لدفع ضرر الرجل
 عن الحصول لسوء المعاملة والمعاشرة والضرر انما يتحقق بان
 ملك البائع بملك الشفيع وانهما قلنا بشيئهما المشترك في
 حقوق البيع والجوار لتحقيق ذلك اسي اقول في قولهم والضرر
 انما يتحقق بانصال ملك البائع بملك الشفيع مناقشة لانهم
 ان ارادوا بذلك ان الضرر انما يتحقق بمجرد اتصال ملك
 البائع بملك الشفيع يلزم ان يتحقق الضرر للشفيع قبل ان
 يبيع البائع ملكه لتحقيق اتصال ملكه بملك الشفيع قبل ان يبيع
 ان تجب الشفقة قبله ايضا لدفع ذلك الضرر وليس كذلك قطعا

وان ارادوا به ان الضرر انما يتحقق بمجرد خلية اتصال ملك البائع بملك
 الشفيع فهذا لا ينافي مدخلة البيع ايضا فلا يلزم ان يكون سببها
 هو الاتصال كما لا يدعو فليست ملك ثم قال صاحب العناء ورح بانه
 لو كان الاتصال هو السبب لكان تسليمها قبل البيع لوجوده بطريق
 الا يرى ان البراء عن سائر الحقوق بعد وجوب سبب الوجوب مع
 واجب بان البيع شرط لا وجود للشرط قبله ورح بانه لا اعتبار
 لوجود الشرط بعد تحقق السبب صحة التسليم كاداء الزكوة قبل
 الحل واسقاط الدين المؤجل قبل حلول الاجل والجواب اخذ
 شرط الوجوب ولا كلام فيه وانما هو في شرط الجوارز وامتناع الشرط
 قبل تحقق الشرط غير خاف على احد انتهى كلامه اقول لقائل لم يقل
 امتناع تحقيق الشرط قبل تحقق الشرط ضروري سواء كان الشرط
 هو الجوارز او الوجوب فاذا كان عدم تحقق شرط الجوارز مانعا
 عن اتصال السبب بالحمل كما قالوا الزر ان يكون عدم تحقق شرط
 الوجوب ايضا مانعا عن ذلك فلزم ان لا يكون الواجب متبادرا
 باداء الزكوة قبل حلول الاجل لعدم تحقق شرط الوجوب قبله وكذا
 الحال في اسقاط الدين المؤجل قبل حلول الاجل مع الوجوب
 به في موضع خلاف ذلك ثم اقول يمكن ان يجاب بان المراد بالوجوب
 في قوله ان ذلك شرط الوجوب هو وجوب الاداء دون تفويض
 من وجوب الزكوة بتحقيق بملك النصاب النامي وحول ذلك

انما هو شرط وجوب ادائها كما هو محمول في كتاب الزكاة وكذا حملها على
 في الدين المؤجلة انما هو شرط وجوب ادائها لا شرط لنفس وجوبها
 فالانزال ان لا يتحقق وجوب الاداء قبل الحول وقبل حلول الابل
 ولا يلزم منه ان لا يكون الواجب بنفس الوجوب متاديا باداء الزكاة
 قبل الحول واداء الدين قبل حلول الاجل والمضرة به في موضع انما هو
 تأثر الواجب بنفس الوجوب لا غير **وهو** والوجه فيه ان الشفعة
 انما تجب اذا رغب البائع عن ملك الدار والسع يجرى فيها اي يعرف
 رغبة البائع عن ملك الدار فشر صاحب العناية ضمير في قوله
 والوجه فيه بهذا التأويل حيث قال الوجه فيه اي في هذا التأويل
 وتبعه الشارح المعنى احوال لا يذهب على ذي فطرة سليمة انه لا
 محل للتأويل الذي ذكره المصنف بقوله معناه بعدد الله السبب
 في جريان هذا الوجه اذ هو جار بعينه على تقدير ان يكون معنى كلام
 القدوري ان السع هو السبب كما لا يخفى على الفطن فلا حاجة
 الى بناء هذا الوجه على ذلك التأويل جارح ضمير فيه اليه بل
 وجهه عند التحقيق لان المصنف ثابته المذكور بقوله لا تسبها
 الاتصال على ما بيناه فاما معنى قوله والوجه فيه تعليلا له بعد ذلك
 فالحق ان قوله والوجه فيه الى اخره متصل بالاول الكلام وهو قوله
 والشفعة تجب بعد البيع وفعادة انه اذا كان في عبارة المسئلة
 عقد بخلافه ثم يذكر دليل المسئلة وهذا ايضا فاعلم **كذلك**

ولهذا يكفي ثبوت السع في حقه حتى ياخذها الشفيع اذا اقر
 البائع بالبيع وان كان المشتري يكذب اقول فيه تأمل اذ قد تقرر
 فيما مضى ان علة ثبوت حق الشفعة عند انما هي دفع ضرر الخيل
 عن الاصل بسوء المعاملة والعاشرة والظاهر ان ذلك الضر
 انما يحقق عند ثبوت السع في حق المشتري لانه هو الذي لا عند
 ثبوت في حق البائع مع تكذيب المشتري لان البائع اصل الشفيع
 فمن اين يتحقق ضرر الخيل عند ثبوت بيع في حق المشتري
 حتى يثبت حق الشفعة لرفع ذلك الضر تفكر قال في العناية
 ونوقض في العناية اذا باع بشرط الخيار او وهب وسلم فان الرغبة
 عنه قد عرفت وليس للشفيع الشفعة واجيب بان في ذلك ترجح
 لبقاء الخيار للبائع بخلاف الاقرار فانه يخفى به عن تقاطع ملكه
 عنه بالكلية فعولن كما رجمه والجهة لا تدل على لان غرض الواهب
 المكافاة ولهذا كان له الرجوع فلا ينقطع عنه حقه بالكلية انتهى
 في الحوار عن النقض بصورة الهبة بحيث لا ان كان من اراد
 على جرح كون غرض الواهب المكافاة لا يستقيم اصلا فان كون
 غرضه المكافاة لا ينافي رغبته عن ملكه الا في ارادة غرض البائع
 ايضا المكافاة بالثمن مع انه لا ينافي رغبته عن السع بل يدعيها
 كما ذكرنا وان كان مداره على صحة الرجوع للواهب وعدم انقطاع
 حقه عن الموهوب بالكلية لا يندفع النقض للهبة التي لا يصح الرجوع

انقصا حلالا للنقض السع بالخيار
 مع جواب النهاية واخذ النقض الهبة
 مع جوابه من شرح تاج السع

فيما اذا ذهب لقرينة المحرم او لزوجة او اخذ العوض عنها بغير شرط
في العقد وغير ذلك مما يتحقق فيه المانع فان في هذه الصورة ^{لشئ}
رجوع الواهب وينقطع حقه عن الموهوب ككده كانقطاع حق
البائع عن المسع مع انه لا شفعة فيها بقي النقص **بها** ^{لا يحتاج}
الى اثبات طلبه عند القاضي ولا يمكن الا بالاشهاد اقول في شئ
وهو ان احتياجه الى اثبات طلبه عند القاضي انما هو اذا انكر المشتري
طلبه واما اذا انكره فلا احتياج الى ذلك فعلى هذا التعليق ^{منه}
ان لا يبطل الشفعة بترك الاشهاد فيما اذا لم ينكر الخصم طلبه مع
ان الظاهر في كل ما تم بطلانها بترك ذلك مطلقا فان قلت
وقت الاشهاد مقدور على وقت الخصومة ففي وقت الاشهاد انكار
الخصم طلبه وعدم انكاره اياه غير معلوم فاذا ترك الاشهاد
في ذلك الوقت لم يعلم رغبته فيه بل يحتمل اعراضه عنه فلم ينسحب
الشفعة بترك الاشهاد مطلقا قلت هذا مصير الى التعليق الاول
ولا كلام فيه واما الكلام في ان التعليق الثاني هل يصلح ان يكون له
مستقلة ههنا كما يقتضيه قول المص ^{ولا} انه يحتاج الى **قوله** ^{وذلك}
بالاخذ اذا سلمها المشتري او حكم بها حاكم اقول في عبارة الكتاب ضرورة
وجهين احدهما ان قوله او حكم بها حاكم عطف على سلمها المشتري
وقد وقع العطف عليه في حين الاخذ فكان الاخذ معتبرا في تسليم
فلان ان كونه معتبرا في حكم الحاكم ايضا على مقتضى العطف اذ قد تقرر

187
في علم الادب ان العطف في حكم العطف عليه في كل امر يجب للعطف
عليه بالنظر الى ما قبله مع ان الملك يستلشفيع بحكم الحاكم قبل
اخذ الدار على انصوا عليه حيث قال في الكافي بعد قوله او حكم بها
حاكم فانه ثبت الملك بحكمه وان لم يأخذ الدار وقال في شرح الكافي
للزبيدي اي تملك الدار المشفوعة باحد امرين اما بالاخذ اذا سلمها
المشتري برضاه او بحكم الحاكم من غير اخذ وقال صدر الشريعة في
شرح ^{قوله} صاحب الوقاه و تملك بالاخذ بالتراضي او بقضاء القاض
قوله بقضاء القاض عطف على الاخذ لا على التراضي لان القاضي اذا
حكم ثبت الملك للشفيع قبل اخذه اسمى وكان صاحب العناء
غافل عن ذلك حيث قال في شرح الواسي التملك انما يكون بالخذ اما
بتسليم المشتري او بقضاء القاضي فانه صريح في اعتبار اخذ في قضاء
القاضي ايضا وانما ان تسليم الدار المشفوعة ليس بوظيفة المشتري
دايم فان المصريح فيما من انفا بانه يكفي ثبوت السع في حق
البائع حتى لا يخذها الشفيع اذا اقر البائع بالبائع وانكر المشتري
يكذب في هذه الصورة انما يسلمها البائع دون المشتري فكذلك
الاحق بالمقار ان يقال اذا سلمها الخصم بقر قوله اذا سلمها المشتري
وتسليم البائع كما قال المص فيما بعد قبل حكم الحاكم وتسليم المخا
تتصرف **طلب السعة** ^{المقصود بها} لما لم يثبت السعة بقر
الطلب شرعي في بيانه وكيفية وتقسيم كذا في عامة الشرع

هذا بيان من الشرائع لوجه ذكر الشطر الاول من شرط عنوان
 الباب وهو طلب الشفعة ولم يتعمد احد منهم لوجه ذكر الشطر الثاني
 منها وهو قول والخصومة فيها ولو علق وجهه انه لما كان للخصومة في
 الشفعة شأن مخصوص وتفاصيل زائدة على سائر الخصومات
 كما ستظهر شرعا في بيانها ايضا اصاله **وهو** اعلى الطلب
 على ثلثة اوجه طلب الموائبة وسوان يطلبها كما علم **الطلب** بطلب الشفعة
 لما ذكر في الشرائع وقوله لما ذكرنا اسارة الى قوله قبل الباب لانه
 حق ضعيف يطل بالاعراض فلا بد من الاحتشاد والطلب ليعلم
 بذلك رغبة فيه وازعراضه عنه اقول فلقائل ان يقول ما ذكر
 هناك كما يدل على ان طلب الموائبة يدل ايضا على ان يكون
 فيه حيث قال فلا بد من الاحتشاد والطلب وسائر المقصود منه
 بان الاحتشاد فيه ليس لازما انما هو لتفي التجاهد والحجاب
 ان الماد بالاحتشاد المذكور هناك هو الذي في طلب التقرير
 ومن طلب الموائبة ينشد اليه تقديم الاحتشاد على الطلب
 في قوله فلا بد من الاحتشاد والطلب اذ لو كان الماد الاحتشاد
 هنا هو الاحتشاد على طلب الموائبة لكان ذكر الطلب بعد لغوا
 لا يتصور الاحتشاد على طلب الموائبة بدونه تحقيق نفس ذلك الطلب
 وبدل عليه قوله قبل ذلك ونستقر الاحتشاد اذ الشفعة لا تستقر
 الا بعد طلب التقرير والاحتشاد على مقتضى ما سألني في الكتاب

لا يقال يجوز ان يكون الماد بالطلب المذكور
 هناك بعد الاحتشاد وهو طلب التقرير فلا
 يلزم ان يكون ذكر الطلب بعده لغوا لان
 قول قد وضع المصنف قبل الاحتشاد
 حيث قال بعد قوله ونستقر الاحتشاد
 لا بد من طلب الموائبة فعلق مجموع ذلك
 بقوله لانه حق ضعيف تطل بالاعراض
 فلا بد من الاحتشاد والطلب فلاح
 كان واده بالاحتشاد والطلب ما
 ذكره فيما قبل

فلا تنافي بين كلامي المص **وهو** ولعله عليه الصلوة والسلام
 السعة لمن واثمها اقول في وجه الاستدلال بهذا الحديث نوع
 اشكال لانه ان كان مداره على نفي السعة عن لم يثبتها بطريق
 مفهوم المخالفة فنحن لا نقول بغير مفهوم المخالفة فكيف يكون حجة
 لنا وان كان مداره على ان لا يختص السعة بالاحتشاد
 في لمن واثمها تدل على اختصاص الشفعة بمن واثمها كما قالوا
 في الحديث لا محي الجنس والاختصاص لنا على اختصاص الحديث
 تعالى فيح علينا النص بقوله صلى الله عليه وسلم السعة لشريك
 لم يقاسم كما ذكر في صدر هذا الكتاب دليل في ان ذلك
 ايضا على نفي الشفعة عن ليس بشريك لم يقاسم مع الشفعة
 ثابتة عندنا الغني الشريك ايضا كالحجار الملاحق **فأما**
 والماد بقوله في الكتاب اشهد في مجلسه ذلك على المطالبة طلب
 الموائبة والاحتشاد فيه ليس لازما انما هو لتفي التجاهد والاحتشاد
 الزمان وذلك لا يطل الموائبة ليس لثبات الحق وانما شرط هذا
 الطلب ليعلم انه غير معرض عن الشفعة وغير راض بحجور هذا
 الخيل والاحتشاد ليس بشرط فيه واقتضى اثره صاحب العناية
 تحقيقا حيث قال وتحقيقه ان طلب الموائبة ليس لثبات الحق
 وانما شرط ليعلم انه غير معرض عن السعة والاحتشاد في ذلك

عليه ان يشهد مناقضا لقوله فيما مضى والاشهاد فيه ليس بلان حيث قل
هذا لا يناقض قوله يجب عليه ان يشهد لان المراد من الاشهاد
على الطلب وفراغنا في طلب المواتبة وانه واجب على تقدير ان يطلب
الشفعة انتهى وسياق نظير هذا في الكسار في اول باب يبطل به
الشفعة فانه لما قال هناك واذا ترك الشفيع الاشهاد حين
علم بالبيع وهو يقدر على ذلك بطلت شفيعته حمل على الشرائع
المذكورة هناك على نفس طلب المواتبة لئلا يخالف ما ذكره المص
وقيل في ذكره في الذخيرة وغيرها ايضا فان الاحتياط في طلب المواتبة
ليس بلان في وانما نفى التجاكد **وهو** صورة هذا الطلب
ان يقول ان فلانا اشترى هذه الدار وانا شفيعها وقد
كنت طلبت السعة واطلبها الآن فاشهدوا على ذلك اقول
في هذا التصريح تفصيلا انما يتمشى فيها اذا كان الاشهاد
عند الدار فانه الاشارة بهذا الدار انما تصور في هذه الصورة
والذكر فيما قبل مجموع الاقسام الثلاثة للاشهاد اعني الاشهاد
على السابغ وعلى المشتري او عند العقار المهم الا ان يكون المراج
مجمع التمثيل ومن احاطة الاقسام لكنه لا يندفع التخصيص حقيقة
فالادنى الجامع للاقسام ما ذكره صاحب الذخيرة حيث قال في
صورة هذا الطلب ان يحضر الشفيع عند الدار ويقول ان
فلانا اشترى هذه الدار وانا شفيعها بل هو ارجح من هذا كما

من ما ذكره في ادب الفتا والاسرار ومعلوم انه لا يוכל عادة الا من هو ولد وانته
في الخصومات ليجلب على الخصم فلو قلنا بلزوم ما يلزم التوكيل بالخصومة بل
رضي الخصم ليتضرر به اي يتضرر الخصم فيستوقف على رضاه فصار كالعبد المشترك اذا
كانت له حصة في حصة الشريك فيجب الاخر في اختيار الشريك بين امضاء الكسابة وحينها
فكان تصرفا حدهما متوقفا على رضاه الاخر وان كان تصرفا في خالص حقه فكان
ضرر الشريك فالصاحب النهاية في شرح الدليل المذكور من قبل اني ح ومغنى هذا الكلام
ان الخصوم والجواب مستحق عليه بدليل ان الفتا يقطع من اشتغاله ويحضر ليجب
خصمه والناس يتفاوتون في هذا الجواب فربما انكار يكون اشده ونجاسته
من انكاره والظاهر ان الموكل انما يطلب من الوكيل ذلك لاشد فان الناس انما يتفقدون
بذلك الكلام التوكيل ان يتقفل الوكيل بالكيل والابا بطل بدل اليدفع حق الخصم من الموكل
وقد اضرب بالخصم والكثرة في الباب ان يكون توكيله بما هو خالص حقه ولكن لما كان
يتصل به ضرر بالغير من الوجه الذي قلنا لا يملك بدون رضاه اشهر كلامه وعلى
هذا المنوال سبق الدليل المذكور في الكسار ومراجع الراجح ايضا اقول في نظر
لان اصل هذه المسئلة عام لصورة التوكيل من جانب المراجع ولصورة التوكيل
من المدعى عليه كما افصح عنه الشرح فاطبة في صدر هذه المسئلة وصرح في عا
كتب الفتاوى ايضا في تقرير الدليل المذكور على الوجه الذي ذكره سؤالا للشيخ
تخصيص ذلك بصورة التوكيل من جانب المدعى عليه كما ترى فكان تفصيلا
منهم لتجمل التقرير بوجه نعم الصورتين معا كما ذكرناه في شرحنا وقال صاحب
العناية في شرح هذه المقام والاي حنيفة انما انه تصرف في خالص حقه

فان الجواب مستحق على الخصم ولهذا يستحضره في مجلس الشك المستند اليه لا يكون
خالصا لسلطان خلو صلبه لكن نصف الانسان في خالصه حقيقة انما هي اذ لم يستحضره
وهي ناليس كذلك لان الناس يتفاوتون في الخصومة فلو قلنا بل هو نصفه فيستحق
على رضاه اسبق قول فيه ايضا نظرا لانه جعلنا ذكره في الكتاب في قول الحق والبيان
منعنا ان ناله والاخر تسليتي لا يبرهن على الدليل الا بالبرهان وعلى انه يبرهن
وغیره من كون الدليل محض وصا باحد صورتي المسئلة الحارة المراجعة فاما في حق
فالوجه ان يجعل المجموع دليل واحد او يقرر بوجه يتم الصورتين معا كما في
في شرحنا لكن الانصاف ان نأثير المقدمة القائلة ان الجواب مستحق على الخصم فانه هو
في صورة التوكيل من جانب المدعى عليه كما لا يخفى على الفطن انما هي بخلاف المريض
والمسافر متصل بقوله الا ان يكون الموكل مريضا او غائبا او راويا في وجهه
المستند للمستند منه وذلك لان الجواب غير مستحق في غير واجب عليه كما في المريض
والمسافر هناك في انما اذا كان الموكل مريضا او مسافرا في المرضي المرضي وغيره
المسافر بالغيبه فلو لم يسقط عنه الجواب لزم الحرج وهو مستحق عنه قال
المدعي وما جعل عليكم في الدين من حرج انقول ههنا بشي وهو ان ما ذكره المصنف
من الغرض انما يتخذ في صورة ان كان التوكيل من جانب المدعى عليه واما
في صورة ان كان من جانب المدعي فلا لان الجواب غير مستحق في صورة
مفيا او مريضا او مسافرا فان الجواب انما يجب على من يحضر عليه هذا المسئلة بخلاف الصورة
معانها حقيقة فكان ينبغي ان يزداد على ان يقال ان توقع الضرر لا يزم بالمرض والسفر
من الموت واقا التناخير من الضرر الا ان يتفاوت الناس في الكثرة فيتمثل الاول

فيكون ان كان خالصا
الا ان كان راع عبارة الدليل فانهم
حقه راجع الى الموكل

الا على

الا على وفي غير ذلك فان واجمعوا على ان الموكل لو كان غائبا او في مدة السفر وكان
مريضا او مسافرا فيجب عليه ان ياتى بالشك كان له ان يوكل مريضا كان او غيره وان
كان المستند في الشك على قربة ولكنه يستطيع ان يثبت على ظهر دابة او ظهر انسان فان
المدعي او غيره من ذلك صحيح التوكيل وان كان لا يزداد اذا خلع ثوبه قال بعضهم هو على
ايضا وقال بعضهم ان يوكل غيره في السفر لا يبرهن التوكيل عنده اي عند المدعي
من المسافر يبرهن ان اراد السفر لتحقيق الضرر او لولم يبرهن بحد الحرج بالنقطة
من صلاحيته في شأني كالحان وكما يجوز للمسافر في مدة السفر ان يوكل غيره
في حوزان ارضه ان يخرج الى السفر لكن لا يصدق ان يبرهن السفر ولكن القاضي
ينظر الى زية وعنده سفره او يسئل عن يبرهان يخرج معه فيسئل عن رفقائه كما في
في جارة السهم ولو كانت المرأة محذرة اختلفت مع باراة المشايخ في تفسير
المحذرة فقال بعضهم هي التي لم يخرجها عنها بالبروز وحضور مجلس القاء وقال
الآخر هي التي لا يبرأها غير المحارم واما التي جلست على المنصة فربما
الا جانب لا يكون محذرة فاخترنا المصنف التفسير الاول حيث قال لم يخرجها عنها
بالخروج وحضرت مجلس الحكم فان هذا صفة خاشعة لمحذرة جارية
فجري التفسير لها قال الرازي اراد به الامام ابا بكر الجصاص محدث بن علي الرازي
صاحب التفسيرين لكن في الاصول والفروع واحكام القرآن
والية التوب بياسة اصحاب ابي حنيفة بعد اوجده في الشك في الحسن الكرخي
وكانت ولادة سنة ثمان ومات سنة سبعين وثلاثمائة يبرهن التوكيل ان يبرهن
منه بل ارضي الخصم ويبدل عند مرض السفر لانها لو حضرت لا يبرهن ان تنقل بجنتها

كأن سأل القاضي في تفسيره
فقال في تفسيره ان كان
الا جارة فقلت انها كذا

بملك جنس التصرف حتم ان المصنف المجنون فيكون على مذهب الكل وهو لا بد بليل قوله من
 بملك التصرف حيث لم يقل ان يكون الموكل بملك التصرف فان النسب لملك من بين التصرفات التي
 واورد بعض الفضلاء على قوله فان النسب لملك من جنس التصرف واجابته قال
 لا يخفى عليك ان مدلول كلمة من هو قوله من ملك دون التصرف والوجه ان اياه ان الملك
 للتصرف المخصوص لا يتعد حتى يستقيم ادخال من في ملكه في قول من لا يخرج عن فانا
 لاسم ان الملك للتصرف المخصوص لا يتعد الا يبرر الى الحقون المشتركة في الكانت او غير
 فان كل واحد من اصحابها يملك التصرف فيها تصرفا مخصوصا وان وصل مبلغه في التعداد
 الى الف مثلا اذا كانت دار مشتركة بين كثيرين فلا شك ان كل واحد منهم يملك التصرف فيها
 بسكنى او غيره ولئن سلمنا ذلك فلم نعدم استقامة ادخال من في من يملك فان ذلك
 انما يتوهم لو كانت كلمة من مبهمة للتبعيض اما اذا كانت للبيان كما هو ظاهر في المقام
 فيستقيم جده كما لا يخفى ثم انما ذكره كلمة مبني على فهم ان يكون مراد صاحب العانة بكلمة
 من في قوله فان النسب لملك من جنس التصرف حرف الجر الدافعية عن موصول
 والظاهر ان مراده بها نفس الاسم الموصول بدليل قوله بملك التصرف في قوله حيث لم يقل
 ان يكون الموكل بملك التصرف اذ لو كان مدار كلامه زيادة حرف اكره لقال حيث لم يقل ان
 يكون الموكل من بملك التصرف بخلاف حرف الجر فقط فوجه الانسبية ان الاسم المذكور
 من مهمات المعارف على ما عرف في النحو ومن الفاظ العام على ما عرف في الاصول فيكون
 المراد به جنس المالك لا الفرد المقيمين منه ولا شك ان الذي يملك جنس الملك هو جنس
 التصرف دون التصرف المعهود ثم قال ذلك لبعض ثم ان النسبية في فانت
 في قوله ويقصده كما لا يخفى اقول هذا ايضا ليس بسد في قوله ويقصده

او المصنف المجنون لو كان الموكل من جنس
 املك التصرف ولا يدخل في ملك الموكل
 بعضا من املك التصرف كما لا يخفى منه

فانه زائد

وان

وان لم يكن معروفا بكل من حادثة لكنه مفرونها على ما كان معطوف على ما هو في جنس
 كونه من وهو قوله يعقل العقد في قوله من يعقل العقد ولا شك ان المعطوف على حكم المعطوف عليه
 بالنظر الى ما قبله على ما تقر في علم الادب فقد حصلت الانسبية المذكورة هناك
 اي بانهم انما يرون في قول القدرى ومن شرط الوكالة ان يكون الموكل من
 بملك التصرف من التصرف الذي وكل به ما سبق اليه صاحب عانة البنا
 حيث قال قيل لا يستقيم هذا الشرط الا على مذهب ابي يوسف ومحمد لانه لو كان الشرط
 الوكالة ان يكون الموكل بالكل التصرف على مذهب ابي حنيفة لم يجز ان يوكل المسلم
 للمسلم في بيع وشراء وغيرها وهو جائز على مذهب ابي حنيفة مع ان المسلم لا يملك التصرف
 بنفسه ان ليس بشرط على مذهب ابي حنيفة ان يكون الوكيل بالكل التصرف
 الذي وكل به ثم قال قلت هذا الشرط الذي شرطه القدرى يستقيم على مذهب الكل وانما
 اعتبر هذه القائلين بالاستقامة على مذهبهم لانه لا بدرك كنه كلام القدرى اذ معقون
 كانه ان لا يشترط في الموكل في الشرط في الوكيل فالاول ان يكون من بملك
 التصرف ويلزمه الاحكام وان كان يكون الوكيل من يعقل العقد ويقصده ويقتضيه
 قوله ان يكون من بملك التصرف ان يكون له ولاية شرعية في جنس التصرف باهلية
 تقديرا ان يكون عاقلا بالافعال وجه يلزمه حكم التصرف وهذه المعنى حاصل في توكيل
 المسلم الذي في الخبر المختبر بعبارة وشرا وان المسلم الموكل عاقلا بالغ له ولاية شرعية
 في جنس التصرف على وجه يلزمه حكم التصرف بولاية والشرط الآخر وهو ان يعقل ويقصده
 حال في الوكيل ايضا وهو الذي لانه يعقل معني البيع والشراء ويقصده فصح الشرط
 اذن على مذهب الكل الحمد لله الذي مهدنا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان مهدنا الله

فان تصرفه على غيره

الامنا كلامه ورد عليه الشارح ابن الهام حيث قال قبل انما يستقيم الشرط الاول على قولها
 واما على قوله لا لانه يجنبه توكيل المسلم الذي يبيع خمر وشراعهوا وسلم لا يملكه واجاب
 بعضهم بان المراد يملكه للتصرف ان يكون له ولاية شرعية في جنس التصرف باهلية نفسه بان
 يكون عاقلا بالغاً بهذا حاصله في توكيل المسلم الذي يبيع خمر وشراعهوا وسلم لا يملكه على
 ما هو في ذلك وهو خطأ اذ يقتضيه ان البيع توكيل للصبي الماذون الابن المذون وليس
 ببيع بل اذا وكل الصبي الماذون ببيع بعد ان يعتل معنى البيع اسلم كلامه قولاً مذهباً
 صاحب العناية به هنا ليس بخاتمة ان يقال هو خطأ بل هو ما ذكره ابن الهام فان
 الذي لا يتم في توجيه المقام هو قول المراد يملكه للتصرف ان يكون له ولاية شرعية في جنس
 التصرف باهلية نفسه وهذا لا يقتضيه ان يبيع توكيل للصبي الماذون الحال المذون على
 العارف بحكم الصبي الماذون على هذا بينا في فصله واما قوله بان يكون عاقلاً بالغاً فانه
 من التوجيه ذكره لبيان ان المقصود بالشرط المذكور هو الاحتراز عن المجنون والبلوغ
 المحذور واما الصبي الماذون فكونه بمنزلة البالغ في عامة التصرفات معلوم في محل هذه
 حكم المستثنى وعن هذا اثر الفقهاء في كل عقد جعلوا العقل والبلوغ شرطاً فيه وقصدوا به
 الاحتراز عن الصبي والمجنون لم يستثنوا الصبي الماذون عنه حواجه ويلزمه الاحكام قبل
 هذا الاحتراز عن الوكيل فان الوكيل ممن لا يثبت له حكم تصرفه وهو المالك لان الوكيل بالشراء
 لا يملك المبيع والوكيل بالبيع لا يملك الثمن فلذلك لا يصح توكيل الوكيل غيره وقيل هو احتراز عن
 والعبد المحذورين فانما لو اشترى شيئاً لا يملكه فذلك لم يصح توكيله ما اذا كان اكثر الشرع
 وقال صاحب العناية البيان للقول الكافي هذا هو الاحتراز من الاذن لم يبين وجهه وقال صاحب
 العناية قوله ويلزم الاحكام تحيل احكام ذلك التصرف وجنس الاحكام فالاول احتراز

عن

عن الوكيل اذا وكل فيه يملك كل التصرف من التوكيل لانه لا يلزمه الاحكام وعلى هذا يكون في
 العلم شرطان وانما احتراز عن الصبي والمجنون ويكون ملك التصرف وارزوم التصرف الاحكام شرط
 واحد وهذا الاحتراز لان الوكيل اذا اذن له بالتوكيل صح ولم يلزمه احكام ذلك التصرف فان قلت
 اذا جعل له شرطاً واحداً الزم الوكيل فانه ممن يملك جنس التصرف ويلزمه جنس الاحكام والاحتراز
 توكيله فلهذا لان وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط لا سيما مع وجود المانع وهو
 نواته رايه اسلم كلامه لان الوكيل يملك التصرف من جهة الموكل بتعديل الشرط ما طرقت
 الوكالة به يعني ان الوكيل يملك التصرف من جهة الموكل لكونه نائبا عنه فيكون التوكيل ملك
 التصرف وملك التصرف من المالك محال فلا بد ان يكون الموكل المالك الى التصرف لملكه غيره
 ان صاحب العناية ولما قل ان يقول الوكيل يملك جنس التصرف من جهة الموكل والتصرف
 الذي وكل فيه اسلم ويستتبع توكيل المسلم الذي يبيع الخمر والاولى فانه يملك باهلية
 وهذه التصرف لنفسه والجواب ان الوكيل من حيث هو وكيل يملك جنس التصرف من جهة
 الموكل على ان لا يثبت له خلافة عن الوكيل فيما تصرف به بطريق الوكالة وتصرفه
 لنفسه بطريق الوكالة والاطلاق في ولايته في ايضا كما ان يثبت باذن على البذل
 اسلم اقول في جوابه نظر لان كون الوكيل من حيث هو وكيل المالك لجنس التصرف من جهة
 انما يتوهم في التوكيل بتصرفه لا بعينه بان قال اصنع ما شئت او اعمل بما ركب واما في
 التوكيل بغيره يعني كما فهمنا من مادة النقص بتوكيل مسلم فمبا ببيع خمر فلا يتصور
 ذلك قطعاً اذ لا شك ان الوكيل هناك انما يملك من جهة الموكل التصرف المعين
 المعهود الذي وكل به وهو ببيع الخمر لا جنس التصرف مطلقاً والاصح ان يتصرف
 هناك يتصرف اخرا كان وهب الخمر التي وكل ببيعها لذي اذ يشتري بها مائة شيئاً

فانما قلنا انما يتوهم اذ في الصورة انما لا يملك
 الوكيل من جنس التصرف مطلقاً من جهة الموكل فانه لا يملك
 التصرف شيئاً فاما الاحتراز والنقص من شرط ان يملك
 موكله عارفاً بالتصرف فيما هو موكله

میں نے اپنے صاحبزادے کو کھیل میں سے

والله اعلم
ويفصل العقد في الوصف فاما الزايع
عن الآ و ابع

تقوم المقومين مما لا يطلع عليه الا بعد الاشتغال بعلم الفقه اسلمه اقول فيه بحث انه ان
اراد ان يعرفه نفس الغبن الفاضل الداخل تحت احد تفسيرين المذكورين مما لا يطلع عليه
الابعد الاشتغال بعلم الفقه ثم اذا شك من الابطار العلم اصلا فضلا عن الاشتغال بعلم
الفقه جرت باختلاط بالناس وتعامله معهم ان مازاد على ما يدخل تحت تقويم المقومين
او مازاد على ما يندرج في المنافع ووده بازده في الجوان ووده وازده في العفاري غبن فاضل
ومادون ذلك غبن يسير كما هو حال اكثر اهل السوق وان اراد ان يعرفه عبايات
اهل الشئ في الغبن الفاضل والبسير واصطلاحا فانه مما لا يطلع عليه الا بعد الاشتغال
بعلم الفقه نفسه لكن لا يجدر شيئا ادراكه ان المراد بما ذكر في الكتب معرفة الغبن البسيط
من الفاضل على الوجه الاول دون الثاني واذا وكل اكثر البالغ والمادون مثل ما جار
هذه اللفظ القدر في مختصره وكان ينبغي ان يفيد بالعقل ايضا لان المجنون
اذا وكل غيره لا يجوز وكان انما يفيد ذلك بناء على الغالب لان غالب احوال الانسان ان
يكون عاقل او بناء على ان اشتراط العقل مما يعرفه كل واحد وانما اطلق المادون
لشغل العبد والاصح المادون فان توكيل كل واحد منهما غير جائز كما يتصرف
ثم ان هذا غير مختص في المثلية في صفة والرقية بل يجوز للموكل ان يوكل من فوقه
كتوكيل العبد المادون المحرم من دونه كتوكيل المحرم العبد المادون الا يرى ان
التعليل بقوله لان الموكل لا يتصرف ولو قيل من اهل العبارة يشمل الاوجه الثلاثة
من المثلية والفوقية والدونية كما ذكر في النهاية ومعراج الدراية وعن هذا
قال صدر الشريعة في شرح الوفاية ولو قال كلاما منها كان اشمل لتناوله توكيل المحرم
مثله والمادون وتوكيل المادون مثله والمحرم البالغ اسلمه وقال صاحب العناية

[illegible]

۵۵

لغ

قد روي في كلام في هذا المقام حيث قال ويفهم من قوله من قبل من كان
 فوقها بطريق الاولي قول لا يذهب عليك انه لا يجدي كثير طائل او يفي حج جواز
 توكيل من كان دون الموكل محلا للكلام على ان قوله من كان خوفا لا يخلو عن سبابة
 اذ لا احد فوق الحر البالغ وان وكل اى الحر البالغ او المأذون حسبنا حجج راعية
 بعقل البيع والشراء او عهد الحج راعية جاز خلافا للشافعي بانه لا يتعلق بهما الحقوق
 اى حقوق ما اشتراه من العقد كالعقار وامينة حيث لا ائدة عليها فيما فعلناه وتعلق
 بموكلها وانما جاز توكيلها عندنا لا انتفاء ما يمنعها من جانب الموكل فقط وانما
 من جانب الموكل فلما ذكره المصنف بانه لا ان الصبي من اهل العبرة الا يرى انه ينفذ
 تصرفه باذن وليه والعبد من اهل التصرف على نفسه ما كان له اى للتصرف على نفسه
 ولهذا صح طلاقه وقراره باحدود والقصاص وانما لا يملك اى التصرف في حق
 المولى دفعا لضررته والتوكيل ليس تصرفا في حق اى في حق المولى لان صحة التوكيل
 يتعلق بصحة العبرة والعبد فان على اهل الحرية في حق صحة العبرة فان
 صحها يكون ادميا الا انه لا يصح منها اى الصبي والعبد المحجور عليهما التزم العهدة
 الصبي لقصور اهليته اى اما الصبي المحجور عليه فلقصور اهليته بعدم البلوغ
 والعبد المحجور سببه اى واما العبد المحجور عليه فلقصور اهليته في اهليته
 فلو زعم العهدة لتضرره المولى واذ كان كذلك فتمتزم اى العهدة الموكل لانه
 اقرب الى سببها حيث انقطع بتصرفها ويفهم من هذا التحليل ان العبد اذا
 اعتق لزوم العهدة لان المانع من لزومها كان حق المولى وقد زال ذلك بالعتق
 وان الصبي اذا بلغ لم يلزمه العهدة لان المانع من لزومها كان قصور اهليته حيث لم يكن

والنوع المذكور بعض الفضلاء من زنا فوق الموكل البالغ
 وهو العبد البالغ المملوك فان النوع قد تقدم في كتابنا
 كما عرف في موضعين ليس في كتابنا التوكيل في كتابنا
 الا في كتابنا الطبايع المكنية وكل من كان مسلما كان
 او غيره من افراد الجنس المذكور البالغ قد دخل تحت قوله
 واذ وكل الموكل البالغ فلا ينفذ احد العقدية كما لا يخفى

قوله لمزما في حق نفسه في ذلك الوقت فلم يلزمه بعد البلوغ ايضا والفرد بينهما
 بهذا الوجه مما ذكره في كتابه المبسوط وشرح الجامع الصغير للامام قاضى خان ثم ان
 في تقييد الصبي والعبد بقوله حج راعية إشارة الى انها لو كانا ماذونين تعلق الحقوق
 بهما لكن ذلك ليس بباطل بل في تفصيل ذكره في الترجمة وهو ان الصبي المأذون اذا
 وكل بالبيع فباع لزومه العهدة سواء كان الثمن حالا او مؤجلا واذا وكل بالشراء
 فان وكل بالثمن مؤجلا لم يلزمه العهدة قبلا واستحسانا بل يكون العهدة
 على الامر حتى ان البائع يطالب بالثمن لان ما يلزمه من العهدة ضمان كفالة لا ضمان
 ثمن لان ضمان الثمن ما يفيد الملك للضامن في المشتري وهذا ليس كذلك انما هو التزم
 ما لا في ذمته استوجب ضمان ذلك على موكله وهذا هو معنى الكفالة والصبي المأذون
 يلزمه ضمان الثمن لا ضمان الكفالة واما اذا وكل بالشراء بثمن حال فالقياس
 ان لا يلزمه العهدة وانه لا يستحسان لانه ما التزمه ضمان ثمن حيث ملك
 المشتري من حيث الحكم فانه يجب بالثمن حتى يستوفى من الموكل كما لو اشترى نفسه
 ثم باع منه والصبي المأذون من اهل ذلك بخلاف اذا كان الثمن مؤجلا لانه بما تضمن
 من الثمن لا يملك المشتري الا من حيث الحقيقة ولا من حيث الحكم لانه لا يملك حصة
 بذلك فكأن ضمان كفالة من حيث المعنى والجواب في العبد المأذون اذا
 وكل بالبيع او الشراء على هذا التفصيل ثم اعلم ان الصبي والعبد المحجورين وان لم
 يتعلق بهما الحقوق فلقبض الثمن وتسليمهما المبيع اعتبارا بحكم الكتاب
 من بعد في فصل الشراء في التوكيل بعقد التمسك حيث قال والمستحق بالعقد قبض العاقد
 وهو التوكيل في قبضه وان كان لا يتعلق به الحقوق كالقبيصة والعبد المحجور عليه

وعن ابن يوسف ان المشتري اذا لم يعلم بحال البايع ثم علم انه صبي او عبد وفي بعض النسخ
او مجنون فقبل المراء به من حن وبقيع وقبل على كل شيه من المصحح مقام
مجنون قال صاحب الكفاية بعد نقل هذين القولين وفي الكفاية للعلامة النسفي
ثم علم انه صبي مجبور او عبد مجبور فالظاهر ان قوله مجنون يصف ابيه خیار
الفسح اي المشتري خیار الفسخ في هذه الصورة لانه ان المشتري دخل في العقد
على ان حقوقه تتعلق بالعاقبة يعني ان المشتري ما رخص بالعقد الا على اعتقاد ان
حقوقه تتعلق بالعاقبة فاذا اظهر خلافه تخير لانه فاته عنه وصف مرغوب
فصار كما اذا عثر على عيب اي على عيب لم يرض به والجامع بينهما عدم الرضا
وفي ظاهر الرواية الا خیار للمشتري والالباب في ذكر تاج الشريعة قال ان القدوري
في مختصره والعقد الذي يعقد بالوكلاء على ضربين وقال في بعض نسخ العقد
الذي يعقد بالوكلاء اي جنس العقد كذا في غايت البيان كل عقد يضيفه الوكيل
لنفسه فحقه تتعلق بالوكيل دون الموكل اقول بهذه الكلية تنقضي ما اذا
كان الوكيل صبيًا مجبورًا عليه وعبدًا مجبورًا عليه فان حقوقه عقدية تتعلق
بالموكل وان كان العقد مما يضيفه الوكيل لنفسه كما عرفت فيما مر وقال القاض
تتعلق بالموكل وبه قال مالك واحمد لان الحقوق ما بعه حكم النصف والحكم
وهو ملك يتعلق بالموكل فكذا ان ابعده وصار اي صار الوكيل في هذا الضرب
كالرسول بان قال رجل لآخر كن رسول في بيع عبدي وحقوق العقد لا تتعلق
بارسول بخلاف والوكيل بالنكاح اي صار كالوكيل بالنكاح من الضرب
الكتان فان حقوق عقد النكاح تتعلق بالموكل اتفاقا كما سيجي ولنا ان

ان الوكيل

ناي اطلع
قال الامام الزاهد في شرح مختصر القدوري في كل عقد يضيفه الوكيل
لان شرطه ان يكون اذ يبيع اضافة اليه ويستثنى عن اضافة الموكل
وقوله كل عقد يضيفه الوكيل كالتكاح فذكر انه لا يضاف اليه
لاضافة الموكل حتى لو اضاف اليه نفسه لا يبيع فلتكاد الاضافة واجبة
وداره مختلفة ابي كلامه

الوكيل هو العاقد يعني ان الوكيل في هذا الضرب هو العاقد حقيقة اي من حيث
الحقيقة لان العقد يقوم بالكلام وصحة عبارة اي صحة عبارة العاقد اي صحة
كلامه لكونه ادميًا له اهلية الايجاب والاحتياج لا لكونه وكيلًا فكان العقد
الواقع منه له ولغيره سواء وفي الكفاية في قضية يستدعي ان يكون الموكل بالنظر
وافعاله غير ان الموكل كما استثنى في تحصيل الحكم جعلناه ثابتًا في جميع الحكم وراعي
الاصل في حق الحقوق وكذا حكم اي وكذا الوكيل في هذا الضرب هو العاقد
حيث الحكم لانه اي الوكيل يستغنى عن اضافة العقد للموكل ولو كان سفيرًا عنه ما استغنى
عن ذلك اي عن اضافة العقد الى الموكل كالرسول والوكيل بالنكاح فانها لا يستغنى
عن الاضافة اليه واذا كان كذلك اي اذا كان الوكيل في هذا الضرب هو العاقد
حقيقة وعلما كان اصلا في الحقوق فتتعلق به اي تتعلق الحقوق بالوكيل دون
الموكل فلذلك اي فلو كان الوكيل في هذا الضرب اصلا في الحقوق قال في الكتاب
اي قال القدوري في مختصره وقيل اي قال محمد في الجامع الصغير او المبسوط
يسم المبيع اي يسم الوكيل المبيع ويقبض الثمن اذا باع ويطالب بصحة الموكل
اي يطالب الوكيل بالثمن اذا اشترى ويقبض المبيع اي ويقبضه اذا اشترى
ويخاضع في العيب ويخاضع فيه بفتح الصاد في الاول وكسر ثا في الثاني فالاول
فيما اذا باع والثاني فيما اذا اشترى على الترتيب السابق واعلم ان مهمنا
قائده حليلة يجب التنبه لها قد ذكرها صاحب الشريعة في شرح الوقاية حيث قال يجب
ان يعلم ان الحقوق نوعان حق يكون للوكيل وحق يكون على الوكيل فالاول كقبض
المبيع ومطالبة ثمن المشتري والثاني في العيب الرجوع بثن المشتري ففي هذا النوع

للوكيل ولاية هذه الامور لكن لا يجيب عليه فان امتنع لا يجيبه الموكل على هذه الافعال لانه مبشر
 في العمل بل يوكل الموكل بهذه الافعال وسببان في كتاب المضاربة بعض هذا وان فات
 الوكيل فولاية هذه الافعال لو رثته فان امتنعوا وكلوا موكلهم ومنه الشافعي
 للموكل ولاية هذه الافعال بلا توكيل من الوكيل ووارثه ومنه النوع الاخر يكون
 الوكيل مدعي عديم فليدعي ان يحبس الوكيل على تسليم المبيع وتسلم الثمن واخوانه الملهة
 كلامه والملك يثبت للموكل خلافاً فخلفه عن الوكيل هذا جواب عما قال الشافعي ان
 الحقون تابعه حكم التصرف والحكم هو الملك يتعلق بالموكل فكذا اتوا به تقريره ان الملك
 يثبت للموكل ابتداءً لكن لا اصالة عنه يثبت له اتوا به ايضا بل خلافاً عن الوكيل ومعه
 الخلاف ان يثبت الملك للموكل ابتداءً وينعقد السبب موجباً حكمه للوكيل فكان الموكل قابلاً
 مقام الوكيل في ثبوت الملك اعتباراً بالتوكيل السابق واحال ان الوكيل خلف عن الموكل
 في حق استفادة التصرف والموكل خلف عن الوكيل في حق ثبوت الملك كالعبد
 ويصطاد فانه اذا انتهت اى قبل الهبة او اصطاده يثبت الملك للمولى ابتداءً خلافاً
 عن العبد فان مولاه يقوم مقامه في الملك بذلك السبب كما ذكر في المبسوط وتحقيق
 المسئلة ان تصرف الوكيل جعنين خجعة حصوله بعبارة وجبة نيابة
 واعمالها ولو بوجه اولى من احوال احدى فلوا ثبتت الملك والحقون للوكيل
 على ما هو يقضى القياس لحصولها بعبارة واهلية بطل توكيل الموكل ولو
 اثبتنا بها للموكل بطل عبارة الوكيل فان ثبت الملك للموكل لانه الغرض من التوكيل
 والاشارة المصنوعة اعتباراً بالتوكيل السابق فتعجن الحقون للوكيل وكذا ان ثبت
 الحكم لغيره من انعقد السبب بالعبد قبل الهبة والصدقة ويصطاد فان مولاه يقوم مقامه في الملك بذلك
 كذا في العنايت

انقول في هذا النوع من التخصيص ان يثبت للموكل ان يبيع او يملك او يهب
 ولو بوجه اولى من احوال احدى فلوا ثبتت الملك والحقون للوكيل
 لان الحكم لا يثبت بالقبول الفصل عن السبب



اعلم ان التوسيع تابع في لغة العرب وهو انحاء منها اجزاء الاسم مجرى الصفة قال صدر الافاضل في فرائد السقط
 شرع الزند ديوان الى الطلاء المغربي قوله مغارة الماء ان متعشة اليه فاجوز الاسم مجرى الصفة
 نظيره انما هذا الامر فاجح من طلاوه وهو جمل برئ من الحيانة فاجوز الاسم مجرى الصفة وهو البرئ
 وقال في موضع آخر منه قوله والطير اغرابه عليه ان بكيت عليه بكاء النوبان وهذا من باب اجزاء الاسم مجرى
 الصفة انتهى كلامه ومن هذا الباب قوله اسد على وفي الحروب تقامة فجار تنضم صفيير الصافر ان
 مجرى طائر على وفي الحروب صبان ثارب هذا على ان ابن مالك والسير في قال ابن مالك اذا قلت
 هذا اسد مشير الى الرجل الشجاع فنية ضمير مفعول لانه مفعول فافيه معنى الفعل ولو اسند الى ظاهر لرفع
 كقولك رايت اسد ابوه وقال الشاعر ولبل سدر الناس من ظلمات سواء صحبات الصيوت
 وعور ما كان لثامته بيوت احصية سوجا اعاليها وساما كور ما فرفع الامل الى الكسوة
 بعسوه وساه لا قامت مقام سود وقال السيرافي زهف عبوج الى سود وساه الاكثيف
 انتهى كلامه واخذ الفاضل سعد الدين التقطار في على ما مر به في الحواشي التي علمها على الكشاف
 في تفسير قوله تعالى وصف فذلك على به الطرف في قوله في السماء وفي الارض كما تقول هو فاعلم في
 طي فاعلم في تغلب على تصحين معنى الجواد الكشهرية كما نكت فلت هو جواد في طي في تغلب وقال الفاضل
 سعد الدين التقطار في في تفسير قوله تعالى وهو الله في السموات والارض والافلاك في انه لا يجوز
 بلفظ المذكور الله لكونه اسما لا صفة بل هو متعلق بالمعنى الذي ضمنه اسم الله تعالى كما في قولك هو
 خاتم في طي على تصحين معنى الجواد انتهى كلامه ولا يذهب عليك ان القول يصح التصحيح في الايتين المذكورتين
 عبارة قوله بجملة في البت البار ذكره دلالة ويجعل ان يكونا القول المذكور من نحو الاخر للتوسيع
 وهو الاكتماء في تعلق الجار باسم جامد باسمها سما بلفظ صالح لذلك التعليل واخراجه الى
 الشريف على ما مر به في تصانيفه قال في شرحه للتوسيع واما تعلق الجار به في مثل قوله
 وفي الحروب تقامة فليس لان اسم الجنس اخرج عن معناه الحقيقي فاستعمل
 على ما تقدم بل لانه لو حفظ مع معناه الحقيقي على سبيل التبع لما هو لازم
 المقدار كاف للامال في الجار واذا قلت رايت زيدا اسد ابوه جاء في

الاسم في جواز التوسيع في كلام العرب
 كمال زيادة في التوسيع في كلام العرب

ان مشبه بالاسد ابوه الى هنا كلامه هذا جملة الوجوه المحملة في معنى القول المذكور فليكن الاستيعار في
 قصدنا منها الا التعليل واما النقد فقد فرغنا عنه في بعض تعليقاتنا وكان صاحب اعتقاد غافلا
 عن نحو الاول من الانحاء المذكور للتوسيع حيث قال وانما عتد نحو زيدا وقونية المحذوف
 المتبدل تشبيها لانك حين اوقعت اسدا وهو مفرد غير جملة خبر الزيد اسد على ان يكون سويا به
 نحو مثل في زيد منطلق في ان الدل هو زيد بينه منطلق ولا كان زيدا اسد مجرد تقدير نحو طر
 فرس لا اسدا لكن العقل بان ان يكون الدل هو اسد ان هو بعينه اسد فيلزم لامتناع
 جعل اسم الجنس وصفا حتى يصح اسد الى المتبدل المصير الى التشبيه كحذف كلمة قصد الى
 المبالغة انتهى كلامه فان التعليل يتولد لامتناع جعل اسم الجنس وصفا متم كما يكون لفظ الاسد
 اسم جنس صريح في السكون عن نحو المذكور للتوسيع وذلك اما الصفوة عنه او لعدم صحة في هذا
 المقام عنده وموجب ذلك التوضيح لبيان لانه ادق واخفى مما تعرض لبيان بقوله والا كما
 زيد اسد مجرد تقدير واذا لم ينقض لبيان علم ان السكون المذكور ليس الافعال التي فتعين
 الاول فالتوضيح الذي مضى له العاقل الشريف حيث قال في شرح ما ذكر فان قلت
 لا امتناع في استعمال اسد بمعنى سباع حجاز قلت لا شبهة عليك انه اذا استعمل اسد في
 مفهوم السباع كان حجازا وحسب من باب اطلاق اسم الدات على الصفة الحالة فيه الحسية عنه
 لا استعارة اذ لا يتصور تشبيه مفهوم السباع بذات الاسد واذا قل اسد هذا المعنى على زيد
 لم يتصور ايضا تشبيه فلما لم ان هناك قطعا فقصد الى تشبيه في الجملة ما منع جعله وصفا
 امتناعا عما كلف بارد بل نقف شارد وسياق كلامه ظاهر في ان سقوة على اطلاقه لا يمتنع
 بالصدق الى معنى التشبيه في الجملة اذ في يكون غنيا في التوضيح لا بطلان افعال كمرح الكلام مجرد تقدير
 وايضا حقه في ان يقول فيلزم لامتناع جعل الحسية به وصفا حتى يصح اسد الى المتبدل المصير الى
 لان نشاء الامتناع على تقدير المذكور كون معنى الاسد ملهيا به لا كون لفظه اسم جنس
 ففي تفسير المصحح ج تمسك تمسك مما لا دخل له في تشبيه الجار ويد التمسك مما عليه الحداد
 ثم ان كون الاسد خارجا عن حد الاستعارات على تقدير استعماله في مفهوم السباع لا ينافي
 التقصد الى التشبيه في الجملة في زيدا اسد اذ يجوز ان يكون ذلك الاستعمال لعل لا المشابهة
 بين ما صدر في المقصود الحقيقي للاسد وما صدر في السباع وهذا لان السباع من
 خصايص ذوي العقول فلا يوجد في الحيوان ومن صفاتين وجه فلا يخرجهما ذكر

كل من يورد في التوسيع

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله ذي الجلال والاكرام الذي
 جعل الحق كلاما في الطام واصلي على رسول سيد الانام
 محمد المبعوث لبيان الحلال والحرام وعليه واصحابه الغظام
 الذين اعتصموا غر الدنوب والادنام وشهد الله التوفيق والارشاد
 والهداية الى سبيل التحقيق والسداد فمنه الفوز على حصول
 المراد رضي فعل ماضى غائب مبني للفاعل الله لقظام مرفوع فاعله
 تعالى فعل ماضى غائب مبني للفاعل تحتند هو مستتر محلا مرفوع
 فاعله ارجع الله تعالى فاعله مع فاعله ايد جملة وفعليه محله بوق
 معترضه زير اكر متعلق ومتعلقيند واقع در عنكم عن
 حرف جر كم انكاه محلا مجرور عبا رتدر عبا مجموع مذكر مخاطبة
 جاز مع المجرور متعلق متعلق رضي جاز مجرور محلا منصوب مفعول
 غير صريح خبر مبني على رفع فاعله مفعول في ايد جملة وفعليه محله بوق
 مبتدأ متأنفة اعوز فعل مضارع فاعله متكلم واحد تحتند
 انا مستتر محلا مرفوع فاعله عبا رتدر متكلم واحد بانه باخر
 جر الله انكاه لفظا مجرور جاز مع المجرور متعلق متعلق اعوز
 جاز مجرور محلا منصوب مفعول به غير صريح خبر اعوز كل
 من الشيطان مرفوع خبر الشيطان انكاه لفظا مجرور جاز مع المجرور

مع فاعله



متعلق متعلق اعوذ طبر مجرور محل مضروب مفعول به
 خبر صريح خبر اعوذ كذا اعوذ مع فاعله ومفعول له فاعل
 ومفعول اليه جملة فعلية محل نون مبتداء مبتدأ نفع الرحيم
 لفظا مجرور صفة شيطانك بسبب اسم الله با حرف جر اسم
 انك لفظا مجرور جار مجرور متعلق متعلق مقدر
 بداء ت طبر مجرور محل مضروب مفعول به خبر صريح
 مقدر بداء ت فاعل مفعول اليه جملة فعلية محل نون مبتداء
 مبتدأ نفع اسم ده مصا فدا الله الله لفظا مجرور مضاف
 اليه الرحمن لفظا مجرور صفة الله بك الرحيم لفظا مجرور
 صفت بعد الصفتي الحمد معرف باللام لفظا مرفوع مبتدأ
 عامل ابتداء الله لام حرف جر الله انك لفظا مجرور جار مع
 المجرور متعلق متعلق مقدر ثابت طبر مجرور محل مرفوع
 خبر صريح مبتدأ نك مبتدأ مع خبر جملة اسمية ابتداء محلة
 نون مبتداء مبتدأ نفع رب العالمين رب لفظا مجرور مضاف
 صفة الله بك دخی مضاف فدا العالمين به العالمين لفظا
 مجرور يائله مضاف اليه والصلوة واو عاطفة الصلوة
 معرف باللام لفظا مجرور مرفوع مبتدأ عامل ابتداء والله

واو عاطفة السلام معرف باللام لفظا مرفوع مصطوف الصلوة به
 مبتدأ على حرف جر مبتدأ انك لفظا مجرور جار مع المجرور متعلق متعلق
 مقدر بانزلة طبر مجرور محلة مرفوع خبر صريح مبتدأ نك مبتدأ مع خبر جملة
 اسمية محل نون مصطوفه در جملة متقدمة مبتدأ مضاف اليه
 فاية فاعل مجرور مضاف اليه عبارة تدرك مع الفجر من لفظا
 مجرور عطف بيان مبتدأ نك واو عاطفة الله لفظا مجرور مضاف
 اليه مصطوف محلة مضاف اليه به محلة مجرور مضاف اليه
 محلة اجمع لفظا مجرور يائله تايكه معنوي الكينك وبعد و
 ابتداء اية متضمنة در شرط بعد ظرف كناية من زمان كه جهات ستة قبلها
 لك استعارة اوله في زمانه كما مضاف اولوب معنائه اوله في
 اجله تقدير كلام اما بعد من الفرائض في جملة الله والصلوة على محمد
 في كل جهات ستة مضافة يا غير مضافة مستعملة او ملان خليه او ملان
 غير مضافة مستعملة اوله انك اضافتي منوية يا منسية او ملان خليه
 او ملان اضافتي منوية اوله انك اضافتي منوية او ملان مذكور كهي منية
 او ملان حرف مشابه اوله انك اضافتي منوية او ملان مذكور كهي منية
 منية او ملان مشابه لا نرم وعارضه بنين قرق ايجوز وحركات ثلاثه
 ضم او ملان منية او ملان جبر للحدوف باقوي الحركات و اضافتي منية

اولا نراقضاء عوامل مصره اولور فساغ الي الشرب وكنه قلا
 بكي ومضافة مستعارة اولان ظرفية اوزر منصوبه اولور
 عوامل راخذ اولور سر قضااء عوامل اولور فاشعوامل فاجوابه
 اشعوامل بالفتل اسم منصوب وخبر مرفوع مقتضى العوامل
 فاجوابه مصرف باللام لفظا منصوب اسمي در انك في النون في حرف
 جر النون كحل لفظا مجرور خارج مع المجرور متعلق متعلق مقدار الكاف
 حابو مجرور محلا منصوب مفتيدرا العوامل نك علي ما الف الشخ علي
 حرف جر موصول يا صله كرك صله رخي جمله كرك وجره ما يعلو صله
 كرك لفظ فاعل في غائب مني للفاعل محلا منصوب مفعول في راجع
 ما يعلو الشخ لفظا مرفوع فاعل لفظ فاعل ومفعول اليه جمله فعله
 محلا يوق صله يعلو كرك صله يعلو كرك صله يعلو محلا مجرور علي الي
 خارج مع المجرور متعلق متعلق مقدار معد ودة باث وجرور محلا منصوب
 حاله في النون مقدار اولان الكاشه نك تحتك مستر فاعله
 الامام لفظا مرفوع مفتيد الشخ نك عبد القاهر عبد لفظا مرفوع عطف
 بيان الشخ نك عبد مضافا القاهر الي القاهر لفظا مجرور مضاف
 الي ابر لفظا مرفوع مفتيد عبد نك ابر مضافا خبر عبد به عبد
 لفظا مجرور مضاف اليه الجرجاني لفظا مرفوع مفتيد عبد مضافا

ما يعلو صله

الرحمة المخر لفظا مجرور مضاف اليه الجرجاني لفظا مرفوع صفة نسبية عبد
 القاهر نك عبد نك رحمة الله رحمت مصرف باللام اضافة لفظا مرفوع
 مبتدأ عالمي ابتداء مضافا الله لفظا مجرور مضافا اليه علي حرف جر محلا محلا
 مجرور راجع عبد القاهر خارج مع المجرور متعلق متعلق مقدار ناله جار مجرور
 محلا مرفوع خبر يدر مبتدأ نك مبتدأ مع خبره جمله اسمية محلا يوق مفعول
 رنك انك اسم وخبري بينك واقعة مائة عامل مائة لفظا مرفوع خبر
 انك انك اسمها وخبرها جمله اسمية محلا مجرور مدحوا بيد مقدار اولان
 اما نك وهي واو حاله وابته الله هي معرف بالوا بالضميرية محلا مرفوع مبتدأ
 عامل ابتداء راجع عوامل مله تنقسم فاعل مضارع ما لله مني للفاعل تحتك
 هي مستر محلا مرفوع فاعل راجع مبتدأ الي القسم الي حرف في محلا محلا
 يا لله لفظا مجرور خارج مع خارج مع المجرور متعلق متعلق تنقسم حابو مجرور محلا
 منصوب مفعول به غير صريح نك تنقسم مع فاعله ومفعول له
 جمله فعلية محلا مرفوع خبر يدر مبتدأ نك مبتدأ مع خبره جمله اسمية محلا يوق محلا
 منصوب حاله في النون مقدار اولان الكاشه نك تحتك مستر اولان
 فاعله مستر ابتداء لفظية لفظا مجرور يدر في من خبره معنوية
 واو عاطفة معنوية لفظا مجرور معطوف لفظية فاللفظة فاجوابه

مضروب بميزيد واحد وتسعون نك والقياسية واو عاطفة القياسية
معروف باللام لفظا مرفوع مبتدأ عامل ابتدائها من خبر خبرها التحلة محلها
مجرور راجع اللفظية به جابر مع المجرور متعلق متعلق بمقدر
الكائنة جابر ومجرور محلها مرفوع صفتها لقياسية نك سبعة
عوامل سبعة لفظا مرفوع خبرها مبتدأ مع خبر جملة اسمية محلة
مجرور معطوف در جملة متقدمية سبعة مضافا قدر عوامله عوامل
لفظا مجرور جري فتحة ايله مضافا قدر والمضوية واو عاطفة المعنوية
معروف باللام لفظا مرفوع مبتدأ عامل ابتدائها من خبر خبرها التحلة محلها
مجرور راجع عوامل جابر مع المجرور متعلق متعلق بالكائنة جابر
ومجرور محلها مرفوع صفتها المعنوية نك عددان الفايده لفظا مرفوع
خبرها مبتدأ نك مبتدأ مع خبر جملة اسمية محلة مجزوء معطوف در اللفظية
جملة منها تر فالحلة فاجوابية الجملة معروف باللام لفظا مرفوع مبتدأ
عامل ابتدائها مائة عامل مائة لفظا مرفوع خبرها مبتدأ نك مبتدأ مع
خبره جملة اسمية محلة مجزوء جوابية شرط محذوف تقدير كلام ان
علمت انقسام العومل الى اللفظية والمضوية وانقسام اللفظية
الى السماعية والقياسية وكوز السماعية احدا وتسعين والقياسية
سبعة والمضوية عدد غير فالحلة ديكدر مائة مضافا قدر عامله

اللفظية معروفة باللام لفظاً مرفوع مبتدأ منها من حرف جرّها انكّه محلاً مجزئاً
راجع عوامله جابرج المجزئ متعلق متعلق بمقدّر الكائنة جابرج ومجزئ
محلاً مرفوع صفتين اللفظية كل تنقسم فعل مضارع غائبه مني للفاعل
تحتنه هي مستر محلاً مرفوع فاعلي راجع اللفظية الى اليمين الى
حرف جرّين انكّه باي له لفظاً مجزئ جابرج المجزئ متعلق متعلق
تنقسم جابرج ومجزئ محلاً منصوب مفعول به غير مبرحيد تنقسم كل
تنقسم مع فاعل ومفعول ايله حملة فعليه محلاً مرفوع خبره مبتدأ كل
مبتدأ مع خبر جملة اسمية محلاً مجزئ جابرج مجزئ شرط محذوف تقديره كلام
انزلت انقائم العوامل الى اللفظية والمعنوية فاللفظية ديكرد سماعية
لفظاً مجزئ بدليل قيمان ديزو قياسية واوحاطة قياسية لفظاً مجزئ
معطوف سماعية فالسماعية فاجوثة السماعية معروفة باللام لفظاً مرفوع
مبتدأ عاملي ابتدأ منها من حرف جرّها انكّه محلاً مجزئ راجع اللفظية به
جابرج المجزئ متعلق متعلق بمقدّر الكائنة جابرج ومجزئ محلاً مرفوع
صفتين سماعية كل احد لفظاً مرفوع خبره مبتدأ كل مبتدأ مع خبر
جملة اسمية محلاً مجزئ جابرج مجزئ شرط محذوف تقديره كلام انزلت
انقائم اللفظية الى السماعية والقياسية فالسماعية ديكرد وسعون
ولو عاطفة تسعون واو له لفظاً مرفوع معطوف واحد عاملاً لفظاً

عامل لفظا مجرور مضاف اليه والتعاقبية واو ابتداءية التسمية معرفة
باللام لفظا مرفوع مبتدأ عاملي ابتداء منها من حرف جر ها آنكله محالة مجرور
مراجع حوامل جار مجرور متعلق متعلق بمقدرا كناية جابه ومجرور
محالة مرفوع صفتان التسمية تكرر متتوغة فعل مضارع غائب منفي
للفاعل تحته هي مشتر محلا مرفوع فاعل راجع التسمية به على ثلاثة عشر
نوعا على حرف ثلثة عشر نكالة محلا مجرور جار مجرور متعلق متعلق
تنتج متوغة جابه ومجرور محلا منصوب مفعول به غير صريح متوغة تكرر
متوغة مع فاعله ومفعوله على فعلية محلا مرفوع جنه من مبتدأ مبدأ مع خبره
جمله اسمية محلا مرفوع ابتداءية نوعا لفظا منصوب محيز بدلية عشر نك
التوغة معرفة باللام لفظا مرفوع مبتدأ عاملي ابتداء الاو معرفة باللام
لفظا مرفوع صفتان التوغة تكرر حرف لفظا مرفوع خبر بدلية مبتدأ نك
مبتدأ مع خبره جمله اسمية محلا مرفوع مبتدأ متأنفة تحت فعل مضارع
غائبة منفي للفاعل تحته هي مشتر محلا مرفوع فاعل راجع حرف
الاسم لفظا منصوب مفعول به در تحت نك تحت فاعل ومفعول الى جمله
فعلية محلا مرفوع صفتان حرف نك الواحد لفظا منصوب صفتان
الاسم نك فقط فاجوابية قداسما وافتلدر معنى استند تحت انت مشتر
محلا مرفوع فاعل عبار تدن مفرد متكرر مخاطبة قطع مع فاعله جمله فعلية

ع
ن
—

على توب جواب تدن شرط محذو ونك في غير جائز كل تقدير كلام ذاهر مبتدأ
الحروف الاسم الواحد فانه غير رفع وبقيده بما يا خود ذاهر مبتدأ
الحروف الاسم الواحد فانه غير رفعه بما ر عكدر عن الكتاب مفعول
الوقاب
بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين احمد الله ذال انعام الذي اخرج
النور من الظلام واصطفى واسم على رسول محمد ذال احسانا على الله واصحابه
المعصومين غير الاحرام واسأل الله الكريم ان يوحى بي باجر عظيم يوم لا ينفع
مال ولا بنون الا من اتى الله بقلب سليم واستغفر عاصيكم واستغفر وهو نعم
المولى ونعم المعين اما شرط متضمنة بعد ظروف مكانية در نماير كهيات
ست فيلندن در كلر يستعار اولند ي زمانه اكامضاف اولوب معنا
سنة اولدو عي اجلدتر تقدير كلام اما بعد من الفراع من عدا الله ر عكدر
جهات ست مضافه يا غير مضافه مستعملة اولاد خالو او لمان مضافه
مستعملة اولاد ظرفية اولدو منصوبه اولور عوامل داخل اولدو بعد
كوري او لور سه براققضاء عوامل معربة اولور غير بعد كي وغير مضافه
مستعملة اولاد اضافية منوية يا منية اولاد خالو اولدو اضافية منوية
اولدو منية برضم اولور منية اولور حرف حيث الاحتياج مشا برتي
اجليجون وحركة اوزر منية اولور نبا لازم وعارضه بين



فريحيون وضم وزنه مبنية اوله خبر للمخبر وباقى الحركات واضافى
 منية اوله ان براقتضاه عواجل اوله بعد مضافه مضافه بعد لفظا
 مجرور مضاف اليه مضافا لله تعالى لفظا مجرور مضاف اليه مضافا لله تعالى
 لفظا مجرور خبري يائىله صفته انك مضافا لله تعالى لفظا
 مجرور مضاف اليه مضافا لله تعالى لفظا مجرور مضاف اليه مضافا لله تعالى
 بدل العن خبر العن مضافا لله تعالى لفظا مجرور مضاف اليه مضافا لله تعالى
 في الكلام في حرف جر الكلام انك لفظا مجرور مضاف اليه مضافا لله تعالى
 متعلق باعل والمجرور محلا منصوب مفعول به غير صريح جاعل
 كالمع كاف حرف جر المفعول انك لفظا مجرور مضاف اليه مضافا لله تعالى
 مقدر كائنا جارا ومجرور محلا منصوب مفعول ثانى جاعل
 مفعول اوله مضاف اليه مضافا لله تعالى لفظا مجرور مضاف اليه مضافا لله تعالى
 لفظا مجرور مضاف اليه مضافا لله تعالى لفظا مجرور مضاف اليه مضافا لله تعالى
 منصوب مفعول به غير صريح جاعل انك والصلوة واو عاطفة
 الصلوة لفظا مجرور معطوف عليه على نية على حرف جر انك
 لفظا مجرور مضاف اليه مضافا لله تعالى لفظا مجرور مضاف اليه مضافا لله تعالى
 منصوب مفعول به غير صريح جاعل انك انك مضافا لله تعالى
 محلا مجرور مضاف اليه مضافا لله تعالى لفظا مجرور مضاف اليه مضافا لله تعالى

يتد الانام سيد لفظا مجرور صفته محمد بن مضافا لله تعالى لفظا
 لفظا مجرور مضاف اليه مضافا لله تعالى واو عاطفة على نية التاكيد
 اللفظا مجرور معطوف محمد بن مضافا لله تعالى لفظا مجرور مضاف
 اليه مضافا لله تعالى واو عاطفة صاحب لفظا مجرور مضاف
 محمد بن مضافا لله تعالى لفظا مجرور مضاف اليه مضافا لله تعالى
 سلام مؤيد لفظا مجرور خبري يائىله معرف ياء ضافة صفته انك
 واصحاب نك مضافا لله تعالى لفظا مجرور مضاف اليه مضافا لله تعالى
 فانه الولد فاجابة ان حروف مشبهة بالفعل وزا اسم منصوب وخبر
 مرفوع مقتضى الولد معرف باللام لفظا منصوب اسم در انك الاخر
 معرف باللام لفظا منصوب صفته الولد انك لانزال افعال فقهه دن
 اسم مرفوع وخبر منصوب مقتضى تحتك هو مت تر محلا مرفوع
 اسم راجع ولده كاسم كاف حرف جر انك لفظا مجرور مضاف اليه مضافا لله تعالى
 متعلق متعلق مقدر كائنا جارا ومجرور محلا منصوب خبر يد
 لانزال نك اسم مضافا لله تعالى لفظا مجرور مضاف اليه مضافا لله تعالى
 مسعودا لفظا منصوب بدل كاسم در والى اهل الخبر واو عطف
 الى حرف جر اهل انك لفظا مجرور مضاف اليه مضافا لله تعالى
 مؤخر مودرا جارا ومجرور محلا منصوب مفعول به غير صريح

مورد را نکه اهل ده مضافا قدر الخیر به الحیر لفظا مجرور مضاف الیه مورد و گاه
 لفظا منصوب به معطوف مسعودا که ملا استظهر ملا کلمه شرط بمعنی حتی مضافا
 قدر استظهر ملا کلمه شرط بمعنی جمله سنده استظهر فعل ماضی غائب منتهی للفاعل
 تحتند هو مستتر محلا مرفوع فاعل راجع ولده تختصر الفاعل تختصر لفظا
 منصوب مفعول استظهر بکل استظهر مع فاعله و مفعوله جمله فعلیه محلا مجرور
 مضافا الیه سنده ملا نکر مختصر ده مضافا قدر الای قناع به الای قناع لفظا محرو
 مضاف الیه و کشف و عاطفه کشف فعل ماضی غائب منتهی للفاعل تحتند هو
 مستتر محلا مرفوع فاعل راجع ولده بحفظه با حرف جر حفظ انکله لفظا محرو
 جابر مع المجرور متعلق متعلق کشف جابر و مجرور محلا منصوب مفعول به غیر ضر
 یحدر کشف بکل حفظ ده مضافا قدر به محلا مجرور مضاف الیه راجع
 ولده با مختصره غیر حرف جر انکله محلا مجرور راجع مختصره مع المجرور
 متعلق متعلق کشف جابر و مجرور محلا منصوب مفعول به غیر ضر یحدر
 کشف بکل فضله القناع فضله لفظا منصوب مفعول لید کشف بکل
 کشف مع فاعله و مفعوله جمله فعلیه محلا مجرور معطوفه در جمله متقدیه
 فضله مضافا قدر الای قناع به الای قناع لفظا مجرور مضاف الیه و عاطفه
 احاط فعل ماضی غائب منتهی للفاعل تحتند مستتر هو محلا مرفوع فاعل راجع
 ولده بفراده با حرف جر مفرذات انکله لفظا مجرور جابر مع المجرور متعلق متعلق

۱۹۷
 احاط جابر و مجرور محلا منصوب مفعول به غیر ضر یحدر احاط بکل مفرذات ده
 مضافا قدر به محلا مجرور مضاف الیه راجع مختصره لفظا منصوب
 میتری در احاط جمله سنده مقدّر اولی ذاتک تقدیر کلام احاط حفظه
 بفراده در یکدر احاط مع فاعله و مفعوله و سایر ماضی فعلیه محلا
 مجرور معطوفه در مقدّر به و اتقن و عاطفه اتقن فعل ماضی غائب
 منتهی للفاعل تحتند هو مستتر محلا مرفوع فاعل راجع ولده ماضی ماضی
 صول و اصل کرک صول در خی جمله کرک جمله ده ماضی صغیر کرک فیه فی حرف
 جر انکله محلا مجرور راجع مختصره جابر مع المجرور متعلق متعلق
 مقدّر حاصل بکل حاصل جابر و مجرور محلا منصوب مفعول به غیر ضر
 یحدر مقدّر حاصل بکل مقدّر حاصل بکل تحتند هو مستتر محلا
 مرفوع فاعل راجع ماضی حاصل مع فاعله و مفعوله جمله فعلیه محلا توق صله
 سیدر ماضی صله و غائده محلا منصوب مفعول لید اتقن نکر منتهی
 حرف جر النکر انکله لفظا مجرور جابر مع المجرور متعلق متعلق مقدّر کائنا
 جابر و مجرور محلا منصوب ماضی حاصل ماضی تقدیر منصوب میتری بکل اتقن
 جمله سنده مقدّر اولی ذاتک و لفظا و عاطفه لفظا منصوب
 معطوف معنی نه تقدیر کلام و اتقن معنی فیه و لفظه در یکدر اتقن
 مع فاعله و مفعوله و سایر معموله جمله فعلیه محلا مجرور معطوفه در

جملة مقدرية اردت فعل فاعل ان المظلة مصدرية المظلة فعل مضارع
 نفس متكلم واحد منصوب ان ايل تختنك انا متحرك مرفوع فاعل
 عبار قدر متكلم واحد مرفوع منصوب مفعول ليد المظلة فاعل راجع ولده
 فكلهم الامام محمدر فر كلام انكاه لفظا محمدر جار مع المحمدر متعلق متعلق
 المظلة جار ومجرور مرفوع منصوب مفعول به غير محمدر المظلة تك المظلة مع فاعل
 ومفعول جملة فعلية فعل فوق محمدر منصوب مفعول ليد اردت تك اردت
 مع فاعله ومفعوله جملة فعلية محمدر يوق جواب يد لما نكاه مع ما حيز
 من الشرط والخارج محمدر مرفوع خبر يد ان نكاه مع اسمها وخبرها جملة
 اسمية محمدر محمدر جواب يد انكاه كلام مضاف الى الامام به الامام
 لفظا محمدر مضاف الى المحقق لفظا محمدر صفتها لا مانك والمجرور
 واو عاطفة المحمدر لفظا محمدر معطوف الى الامام به المدقوق لفظا محمدر
 صفتها المحمدر تك بي بكر اي لفظا محمدر محمدر اي ايل كنيت الى الامام تك
 مضافون بكره بكر لفظا محمدر مضاف الى عبد القاهر عبد القاهر محمدر
 عطف بها بي اي تك مضافون القاهرية القاهر لفظا محمدر مضاف الى
 بن عبد الرحمن لفظا محمدر صفتها عبد القاهر تك مضافون عطفه
 عبد لفظا محمدر مضاف الى مضافون الترجمة الترجمة لفظا محمدر مضاف
 في الي الجرجاني لفظا محمدر صفة نسبية سيد عبد القاهر تك سقا لله

نراه سقي فعل ماضى غائب مبنى للفاعل الله لفظا مرفوع فاعل نراه تقدما
 منصوب منصوب سقي مع فاعله ومفعوله جملة فعلية محمدر محمدر مبتدأ فاعل
 نراه مضافون به محمدر مضاف الى راجع عبد القاهر محمدر
 عاطفة محمدر ماضى غائب مبنى للفاعل تختنك هو مشتق محمدر مرفوع فاعل
 راجع الله محمدر افعال قلون مفعول ليد مقتضى الجنة لله لفظا منصوب
 مفعول اولي شواه شوا نقديل منصوب مفعول ثانيا ينيي محمدر مع فاعله
 ومفعوله جملة فعلية محمدر محمدر معطوفه در جملة متقدمة شواه مضافون به
 محمدر مضاف الى راجع امامه حتى يعلق حتى عاطفة محمدر
 فعل مضارع غائب منصوب ان مقدر ايل بطبعه با حرف طبع انكاه
 لفظا محمدر جار مع المحمدر متعلق متعلق يعلق جار ومجرور محمدر مضاف
 مفعول به غير محمدر يعلق تك طبعه مضافون به محمدر محمدر
 مضاف الى راجع ولده من لفظه محمدر حرف طبع انكاه لفظا محمدر
 جار مع المحمدر متعلق متعلق مقدر كائنا جار ومجرور محمدر مضاف
 حاله ما يتفكر في ما في لفظه مضافون به محمدر مضاف الى
 راجع امامه المحمدر لفظا محمدر صفتها لفظا تك ما يتفكر ما هو صول ناه طه كرك
 صله دني جملة كرك محمدر محمدر ما به عايد ضمير كرك يتفكر فعل مضارع
 غائب مبنى للفاعل منه من حرف جر محمدر محمدر راجع ما به

خارج المحرور متعلق بتفجعه وحرور محلا منصوب مفعول به غير محدد تنقل
 ينابيع النوى ينابيع لفظا مرفوع فاعل يد تنقل مضافا للنوى النوى لفظا
 بحرور مضاف اليه تنقل مع فاعله ومفعوله محلا فعله محلي وحرور صلة صدر ذلك
 ما جمع صلته وعائده محلا مرفوع فاعل يد يعلق بك يعلق مع فاعله ومفعوله
 محلا فعله محلا منصوب معطوف على المظنة محلا ففطرت فاجوبه
 فطرت فاعله محلا مرفوع فاعله محلا مرفوع فاعله محلا مرفوع فاعله محلا
 واحد في مختصرة في فرق من مختصات انكاه لفظا محلا محلا محلا محلا محلا
 متعلق متعلق فطرت حارو محرو محلا منصوب مفعول به غير محدد
 فطرت مختصات ده مضافا اليه محلا محرو مضاف اليه محلا
 جمع امامه المظنونة لفظا محرو صنف مختصات نك دوزنكة دوز لفظا منصوب
 على الظرفية مفعول به غير محدد فطرت نك فطرت مع فاعله ومفعوله محلا
 فعله محلي وحرور جواب شرط غير محدد فطرت نك فطرت مع فاعله ومفعوله محلا
 فطرت دكك دوز ده مضافا اليه كك لفظا محرو مضاف اليه
 مضافا اليه محلا بحرور مضاف اليه راجع امامه المبسوطة لفظا محرو
 صنف نك كك فوجرت فاجوبه ووجرت فعل ماضى بقى متكلم واحد
 تا محلا مرفوع فاعله محلا مرفوع فاعله محلا مرفوع فاعله محلا مرفوع فاعله محلا
 ليتنى مقتضى اكثرها اكثر لفظا منصوب مفعول اولي مضافا اليه

ها محلا بحرور مضاف اليه راجع مختصات مضبوط به تعاورا لفظا منصوب محرو
 اكثر هاده كى مضافا اليه مقدرا ولان ذلك تقدير كلام فوجرت اكثر متعاورها
 دكك بين الائمة بين لفظا منصوب على الظرفية مفعول به غير محدد تعا
 وراك مضافا اليه الائمة به الائمة لفظا بحرور مضاف اليه الائمة لفظا منصوب
 مفعول تا نيسد ووجرت نك ووجرت مع فاعله ومفعوله محلا فعله محلي وحرور جواب
 شرط محرو غير محدد فطرت فوجرت دكك والمحلا والمحلا والمحلا والمحلا
 المحلا لفظا منصوب معطوف الائمة به والائمة واو عاطفة التثنية لفظا منصوب
 معطوف الائمة تده فاستطت فاجوبه فاستطت فاعله ماضى متكلم واحد
 فوجرت فاعله محلا مرفوع فاعله محلا مرفوع فاعله محلا مرفوع فاعله محلا
 واحد منصوب ان ايله تحتد نك مستتر محلا مرفوع فاعله محلا مرفوع فاعله محلا
 اكلفه مفعول لى مقتضى محلا منصوب مفعول اولي راجع ولاح جمعها لفظا منصوب
 مفعول تا نكسي دكك مضافا اليه ها محلا محرو مضاف اليه راجع مائة وجملة
 وتثنية نه اكلفه مع فاعله ومفعوله محلا فعله محلا منصوب مفعول لى استطت نك
 واحد واو عاطفة محلا قبل مضارع متكلم واحد منصوب ان مقدرا ايله تحتد نك مستتر محلا
 مرفوع فاعله محلا مرفوع فاعله محلا مرفوع فاعله محلا مرفوع فاعله محلا
 راجع ولاح راجع لفظا منصوب مفعول تا نيسد محلا نك مضافا اليه ها محلا
 بحرور مضاف اليه راجع مائة به وجملة وتثنية محلا مع فاعله ومفعوله محلا فعله محلا

فعل ماضي تنكلم واحداً مرفوعاً فاعلي عبارة تنكلم واحداً مرفوعاً حرف جر ها انكلمه محذوف راجع
 مائه به وجهه و تنكلم به جار مع المجرور متعلقا متعلوا استصفت جار و مجرور محذوف منصوب مفعول به
 غير صريحه استصفت نكر هذا المختصر هذا اسماء اشار تدق محذوف منصوب مفعول به استصفت نكر
 استصفت مع فاعله و مفعول به فعلية محلي و هو جواب شرط محذوف غير جائز تقدير كلام اذا اشتغلت
 فاستصفت و يحذف المختصر لفظاً منصوب صفتها هذا تدق و نفيت و او عاطفة نفيت فعل ماضي
 تنكلم واحداً مرفوعاً فاعلي عبارة تنكلم واحداً مرفوعاً حرف جر كل انكلمه لفظاً محذوف
 جار مع المجرور متعلقا نفيت جار و مجرور محذوف منصوب مفعول به غير صريحه نفيت نكر
 منها حرف جر ها انكلمه محذوف راجع مائه به و عمله و تنكلم به جار مع المجرور متعلقا
 كائناً حار و مجرور محذوف صفتها كل نكر ماكثر ما مصدرية تكرير فعال و افي مني
 للفاعل تحذف هو مت تر محذوف مرفوعاً فاعلي راجع كله تكرير مع فاعله عمله فعلية
 محذوف منصوب مفعول به نفيت نكر استقالاً لفظاً منصوب مفعول به سئل
 نفيت نكر للمقال للمعاد لام حرف جر المعال انكلمه لفظاً محذوف مجرور محذوف
 مفعول به غير صريحه استقالاً و استقلالاً و اف عاطفة استقلالاً
 لفظاً منصوب مقطوف استقلالاً لا للمعاد لام حرف جر المقاد انكلمه لفظاً
 مجرور جار مع المجرور متعلقا استقلالاً حار و مجرور محذوف محذوف منصوب مفعول به
 غير صريحه استقلالاً لا نكر غير مدخر لفظاً منصوب حاله نفيت نكر فاعله
 علان نفيت مع فاعله و مفعول به سائر معموله عمله فعلية محلي و هو مقطوف

جمله متقدمه غنوده مضاندر مدخره مدخر لفظا مجرور مضاف الیه فضل النبی فضل
منصوب مفعول به مدخر نکر مضاندر النصبه التصحی لفظا مجرور مضاف الیه فی رعایه
عبارة فی حرف جر رعایه نکر لفظا مجرور جار مع المجرور متعلقه مدخر جار و مجرور جمله
منصوب مفعول به غیر ضریح مدخر نکر رعایه ده مضاندر عبارات ید عبارات لفظا مجرور
مضاف الیه مضاندر ید به محلا مجرور مضاف الیه راجع امامه القضیه لفظا مجرور صفندر
عبارت نکر و لم طو و او عاطفه اطو فعل مضارع متکلم واحد مجرور لم تحتند امانت
کلام مرفوع فاعلی عبار تندر متکلم واحد نکر شیء ذکر لفظا منصوب مفعول به لم
اطو نکر مضاندر شیء نکر لفظا مجرور مضاف الیه لم طو مع فاعله و مفعول جمله فعلیه محلی
یوق معطوفه در اسفیت جمله سده مسائلا من حرف جر مسائلا نکر لفظا مجرور محلا
مجرور صفندر شیء نکر مسائلا ده مضاندر هاید ها محلا مجرور مضاف الیه راجع مانه ید
وجله و تنقه ما لا ماندر الا حرف استثنا ما موصول ید صله کرک صله دخی جمله کرک و جمله ده
ما ید حاید ضمیر کرک ندر فعل مضارع ماضی غائب مبني للفاعل تحتند هو مشتر محلا
مرفوع فاعلی راجع ما ید ندر مع فاعله جمله فعلیه محلی یوق صله سیدر مانک مع صلیه و
عائده محلا منصوب مستثنا در شیء نکر او شاع او عاطفه شاع فعل ماضی غائب مبني
للفاعل تحتند هو مشتر محلا مرفوع فاعلی راجع ما ید فیما بینهم فی حرف جر ما موصول مقو
صول صله کرک صله دخی جمله کرک و جمله ده ما ید عاید ضمیر کرک بین لفظا منصوب علی الظرفیه
مفعول به غیر ضریح مدخر مقدار حاصل نکر حاصل مع فاعله و مفعول جمله فعلیه محلی یوق

201
صله سیدر مانک مع صلیه و عائده محلا مجرور فی اید جار مع المجرور متعلق شاع جار و مجرور
محلا منصوب مفعول به غیر ضریح مدخر شاک شاع مع فاعله و مفعول جمله فعلیه محلی یوق معطوفه در
جمله متقدمه سیدی ده مضاندر همد هم محلا مجرور مضاف الیه راجع ائمه و انشروا
و او عاطفه انشروا فعل ماضی غائب مبني للفاعل تحتند هو مشتر محلا مرفوع راجع ما ید انشروا
مع فاعله جمله فعلیه محلی یوق معطوفه در جمله متقدمه ید و لم از دو عاطفه از دو فعل مضارع
متکلم واحد مجرور لم اید تحتند انا مشتر محلا مرفوع فاعلی عبار تندر متکلم واحد نکر فی حرف
جر ده نکر محلا مجرور راجع مختصره جار مع المجرور متعلق لم از د جار و مجرور
محلا منصوب مفعول به غیر ضریح مدخر لم از د نکر لفظا منصوب مفعول به لم از د که لم از د
مع فاعله و مفعول جمله فعلیه محلی یوق معطوفه در لم طو جمله سده اجنبیا لفظا منصوب
صفندر شاک الا ما کان الا حرف استثنا ما موصول ید صله کرک صله دخی جمله کرک و جمله ده
ما ید عائده ضمیر کرک کان افعال فاصه نکر اسم مرفوع و خبری منصوبی مقتضی تحتند هو
مستتر محلا مرفوع اسمی راجع ما ید بالزیاده با حرف جر الزیاده نکر لفظا مجرور جار
مع المجرور متعلق متعلق مؤخر حر یا جار و مجرور محلا منصوب مفعول به غیر ضریح مدخر
حر یا نکر حر یا لفظا منصوب خبر ید کان نکر کان مع اسم و خبر جمله فعلیه محلی یوق
صله سیدر مانک مع صلیه و عائده محلا منصوب مستثنا در شاک نکر و ترجمه و او
عاطفه ترجمت فعل و فاعله محلا منصوب مفعول به راجع مختصر بکتاب المصباح
با حرف جر کتاب نکر لفظا مجرور جار مع المجرور متعلق ترجمت جار

وحرور محلا منصوب مفعول به غير محدد ترجت نكر كتابه مضافا للمصباح به المصباح
لفظا بحرور مضافا اليه ليستضيئ لام حرف جر يستضيئ فعل مضارع غائب مني للفاعل
منصوب ان مقدرا له تحتند هو مستتر محلا مرفوع فاعلي راجع ولده بانوار ده با حرف جر
انوار انكاه لفظا بحرور جار مع المحرور متعلق ليستضيئ جار ومحرور محلا منصوب مفعول به
غير محدد ليستضيئ نكر يستضيئ ما مع فاعله ومفعول له جمله فعلية محلا بحرور لام جار مع المحرور
متعلق متعلق ترجت جار ومحرور محلا منصوب مفعول له سدر ترجت نكر ترجت مع فاعله
وساير مفعول جمله فعلية محلي يوق معطوفه در استصفت جمله سدا انوار ده مضافا اليه
و محلا بحرور مضافا اليها راجع مختصر ويستضيئ واو عاطفة يستضيئ فعل مضارع غائب مني
للفاعل منصوب ان مقدرا له تحتند هو مستتر محلا مرفوع فاعلي راجع ولده مغاير
لفظا منصوب مفعول له يستضيئ نكر يستضيئ مع فاعله ومفعول له جمله فعلية محلا بحرور معطوفه
در جمله متقدمة يستضيئ جمله سدا مضافا اليه اثار لفظا بحرور مضافا اليه
مضافا اليه به محلا بحرور مضافا اليه راجع مختصر وكسرة واو عاطفة كسرت فعل
و فاعله محلا بحرور منصوب مفعول له كسرت نكر راجع مختصر على خمسة ابواب على
حرف جر خمسة انكاه لفظا بحرور جار مع المحرور متعلق مقدرا مشتملا جار ومحرور
محلا منصوب جالدر كسرت نكر مفعول له خمسة مضافا اليه ابواب ابواب لفظا
بحرور مضافا اليه الباب معرف باللام لفظا مرفوع مبتدا عالمي ابتدا الاول
معرف باللام لفظا مرفوع صفتي في الاصطلاحات في حرف جر الاصطلاحات

انكاه لفظا بحرور جار مع المحرور متعلق متعلق مقدرا كائن جار بحرور محلا مرفوع خبر
مبتدا نكر مبتدا مع حرف جمله اسمية محلي يوق متا نفا النونية لفظا بحرور صفتا لا
صطلا ما نكر الباب معرف باللام لفظا مرفوع مبتدا عالمي ابتدا الثاني تقدرا مرفوع
صفتي في العوامل في حرف جر العوامل انكاه لفظا بحرور جار مع المحرور متعلق متعلق مقدرا
كائن جار ومحرور محلا مرفوع خبر يد مبتدا نكر مبتدا مع حرف جمله اسمية محلي يوق متا نفا
اللفظة لفظا بحرور صفتا العوامل نكر النونية لفظا بحرور صفت بعد الصفتي الباب
معرف باللام لفظا مرفوع مبتدا عالمي ابتدا الثالث معرف باللام لفظا مرفوع صفتي
في العوامل ده في حرف جر العوامل انكاه لفظا بحرور جار مع المحرور متعلق متعلق مقدرا كائن
جار ومحرور محلا منصوب مرفوع خبر يد مبتدا نكر مبتدا مع حرف جمله اسمية محلي يوق
متا نفا اللفظة لفظا بحرور صفتا العوامل نكر النونية لفظا بحرور صفت بعد الصفتي
الباب الرابع معرف باللام لفظا مرفوع مبتدا عالمي ابتدا الرابع لفظا مرفوع
صفتي في العوامل ده في حرف جر العوامل انكاه لفظا بحرور جار مع المحرور متعلق متعلق
مقدرا كائن جار ومحرور محلا مرفوع خبر يد مبتدا نكر مبتدا مع حرف جمله اسمية محلي يوق
متا نفا المصنوعة لفظا بحرور صفتي العوامل نكر الباب معرف باللام لفظا مرفوع
مبتدا عالمي ابتدا الخامس معرف باللام لفظا مرفوع صفتي في فضول في حرف
جر فضول انكاه لفظا بحرور جار مع المحرور متعلق متعلق مقدرا كائن جار ومحرور
محلا مرفوع خبر يد مبتدا نكر مبتدا مع حرف جمله اسمية محلي يوق متا نفا

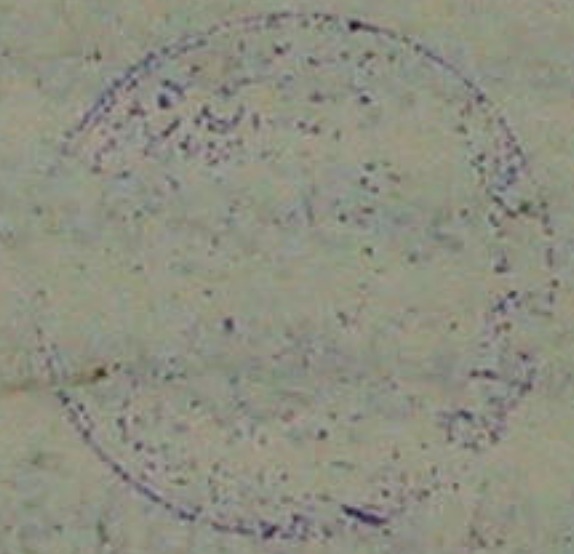
[illegible]

فالعربية حرف جر العزة انكها لفظا مجرد
حار مع المجرور متعلق بمقدار كائن
ثمة حار وفرد علة المجرور صفتا فصول
تمت الكتاب بحمد الله تعالى
في تاريخ

ذکر اهل قاضی اعظم بالقدح و ارجح و ارفع
 بود سخی غنی کرد مجید شهرت یوسف طهوری قزوینی خورشید
 قاضی مقرب اصفهانی یثور او غلام محمد که حیات و معاش نامعلوم بود
 قاضی محلول اولی خیزم لولای غفور بود و طهوری زشتی قزوینی
 قاضی معزول اولان را هیچ تو متی رفیع شرفیاری و منافق
 بدیع تاجدارین لاجرم عشرت و طاعت و محضت هر دو در کوسه
 کوس نام آید قاضی فرار از اولیان عروج از حمزیه یاس
 وزیر و اندر ابرار اصفهانی اولاد و غنی محمد علی حسینی
 شهابی از تمایک تقصیر اولی و سبب اصفهانی از عظمی
 حالاً فیوه از اصفهانی است و سبب و غنی مشیر می باشد نظام

لن

سنة ثمان مائة وثمانين
 قمر اول نور و شهر و عیاف و تقصیر و ساق فلنور و سور و
 بعد الیوم تحت یدین و مقبضه تصرفت اولیون شویکه و طایفه
 شهاب مبدون و مؤثر و مستحکک و محسوس که منصور
 بر موی و فرخا فای مؤثر قلعه و بیدار و محسوس و
 مؤثر فای اولیون شویکه علیه علیه شریفه و عقار علیه



مسائل اوراق انطالت المدة ولم يجر لها الصايبا والفا
 واحد ثم يحفظ على صاحبها ان ذلك حفظ له معنى فان
 فاختار ثم جاء ان ان وقام البينة ان عبد رافع الثمن اليه
 وليس له ان ينقض البيع لان البيع فارقا من صدر عن ولاية
 شرعية لا من من باب حفظ ما لا يلزم بيع لا ميت التقية على
 جميع قصته فيضج المال فكان بعد حفظ المهر حيث المضي
 والقاضي يملك حفظ مال الغائب في البيع **مسألة** بند يكي
 كرخت بند ويكره ياخوذ برهان بند برهان حاضر مد خدا
 ونه ان بند ويكره ان تذكر قيمة بند خود الزين بند طرد
 كذا ينسج ان يملك ذلك ويجبر المولى على بيعه لا نه لا ف
 فعلى نقل من فتاوى الدنيا ري من مجمع الفتاوى **مسألة**
 ان ابق من الذي ترون فلا شيء عليه لا تدا ما نه في يد كن
 هذا ان اشهد واقد ذكرناه في اللقطة من الهداية **مسألة**
 اللقطة امانة ان اشهد الملقطة انه ياخذها للحفظ
 ويردها على صاحبها لان الاخذ على هذا الوجه
 ما ز في فيه شرعا ولا قرأته اخذ لنفسه بغير بال اجماع
 لانه اخذ مال غيره بغير اذن ويغير اذن الشارح وان لم يشهد

كامل

عالمه في عسقله مستانه لزيه

الشهود وقال لا فذا خذنا لما كك وكذا لما كك يضمن عندهما
 وقال ابو يوسف لا يضمن والقول قولها نقل من الهداية **مسألة**
 جل اخذ عبد ابقا وطلب صاحبه ولم يقدر عليه فجا الى القا
 واجره بالقصة وطلب متدان يا امره بالانفاق عليه فالقاضي
 لا يلتقي الى قوله قبل اقامته البينة وبعد ما كان له الخيار ان
 قبل وان شاء لم يقبل كما في القبط واللقطة وبعد ما قبل البينة
 ان كان الانفاق اصلح لصاحبها امره بذلك وان كان تركه
 اصلح فانظر ان ياكل النقطة امرها يبيعها وما كك الثمن
 من كتاب الزخيرة في اخير لنفقة **مسألة** اذا اخذ ابو لصاحبه فجا
 ان وارجه ان عبد فاقام البينة رفعه اليه واخذ منه كفيل او شأ
 يجوز ان ينجى آخره فبدعه ويقم البينة فله ان يتولى كفيل وان لم
 يكن فيه وكذا امر العبد بذلك رفعه اليه ايضا لا نه ان ينجى شيئا ولا
 ينارعه فيه احد فيكون له واخذ منه كفيل ان شاء ما قلنا
 وما انفق عليه ان كان باذن القاضي يرجع به الى صاحبه ولا فله
 لانه يكون مقطوعا ونقل من الهداية **مسألة** الا تشا
 اذ قال نوبه ان اصوم غدا ان شاء الله ذكره في الامم الحوية
 انه لا رواية لهذه المسئلة وفيها قياس واستحسان وفي الفتا

لا يصح ما لا ان الاستثناء اذا الحق الكلام بطل ما قبله وفي
 الاستحسان يصح ما لا ان قولنا ان شاء الله ليس على وجه
 الاستثناء وانما هو على وجه الاستعانة وطلب التوفيق
 فانه يقع بخلاف الطلاق وغيره والمنفعة في الفرق ان لا
 شئ عمل لك انما يبطل به ما يتعلق بالسان في الحكم
 عن الطلاق واما البينة فعمل العلية يتعلق بالسان
 فلا يبطل بالاستثناء الذي هو عمل للسان في النكاح
مسألة لو قال ان شاء الله طالق لا تطلق قولاني
 يوسف وتطلق في قول محمد والفتوي على قول ابي يوسف
 وكذا لو قال ان شاء الله وانت طالق نقل في الحاشية ثم
 قال لا يستثناء ابطال تقدم او اخر عند محمد وهو مخالف
 لما ذكره **مسألة** من شرط صحة الاستثناء ان يكون مسموعا
 بحيث لو قرب ان كان اذنه الى فيه يسمع نقل في الحاشية
مسألة اذا ادعت المرأة الطلاق فقال الزوج كنت
 قلت لها انت طالق ان شاء الله وكذبته في الاستثناء
 ذكر في الرواية ^{الطاهرة} ان القول قول الزوج وعند بعض
 المشايخين لا يكون القول الزوج الابنية وذكر في التوضيح

خلافا بين ابي يوسف ومحمد فقال على قول ابي يوسف
 يكون القول قوله ولا يقع الطلاق وعلى قول محمد يقع الطلاق
 ولا يقبل قوله وعليه لا عتقاد والفتوي احتياط لا من الزرع
 لان في زماننا عدلت على الناس الفساد نقل في الحاشية
 في فوائد سمع السلام لا ومن جدي لو عرف
 بالطلاق باقراره وسمع دعوي الاستثناء منه ولو
 ثبت بالبينة لا يسمع في الخلاصة القول
 قول الزوج في دعوي الاستثناء في الخلع ولا تقضى القاء
 بالطلاق الا اذا ظهر منه ما هو دليل صحة الخلع فقتض
 البطل او ما اشبه ذلك كذا ذكره شمس الائمة الشريفي
 وفي مختصر العصام ان كان اخذ جعله في الخلع لم يصدق
 قضاء قال شيخنا والمراد اخذ المجلد في حقيقة
 الاخذ وذكره خيم الدين السفي في فتواه نقل في غرض
 السلام ابي الحسن شيخنا استخاف في دعوي
 الاستثناء في لا يصدق الزوج الابنية لا خلاف
 الظاهر وقد فند احوال الناس فلا ياف من التيسر
 نقل في الدخيرة ثم قال فيها والفتوي على ما ذكر

مثل لامة السحرني از دعوي استناصحيح في الطلاق
 والخلق لا اذا طهر منه ما هو دليل صحة الجمع
 وفي الفصل السابع من الفتاوى التناقض لا يؤثر فيها لا
 يحل التقض بعد ثبوت البري التناقض في باب النسب و
 لا يمنع صحة الدعوي حتى ان الملا غزا كذب نفسه
 يثبت للنسب والعق الا صلي والعاصي يقبل
 التقض بعد ثبوت مجمع الفتاوى في عتاق
 فتاوى قاضيه فابايع ثم اعني انه كان اعتقاد دبره
 لا لقبول قوله في فصل التناقض في الجمع وفي
 المتافع والفرق بين الودعة والامانة بالعموم والخصوص
 والودعة فاصلة هي لا استحقاق قصد والامانة
 عامة وهو الشيء الذي وقع فيه غير قصد بان وقع
 بهو بالبرج في مخازن والحكم في الودعة انه يرد
 عن الضمان اذا عاد الى الوفاق في الامانة نقل عن
 تانافات الودعة لا يعار ولا تودع
 نقل عن شرح جامع الضعيف الاسيحي
 وفي ادب القاضي الوصي يودع مال لئتم ويعبر



الحق والبرهان

فانما يشهد به ما كان من احوالهم في ذلك الزمان

والا فانه لا يمكن ان يكون له في ذلك الزمان

في ذلك الزمان ان كان له في ذلك الزمان

فلو اقرأه اخذ لنفسه بضمن بالاجماع لان اخذ مال
 غيره بضمنه وفسد زنا الشارح والشرع في هذا
 وقال لا اخذ خذته للمالك وكذا المالك بضمنه عند
 وقال ابو يوسف لا يضمن والقول قولنا نقل الهدية

سؤال الباقي انظر الله ولي محمد له الطالب باعة القاضى

واحد ثمنه يحفظ على صاحبه لان ذلك حفظ له معنى فانما قلنا
 ثمنه ثم جاء انسان واقام البينة انه عيده رفع الثمن اليه
 وليس له ان ينقص البيع من القاضى صدر عنه ولا بد شرعية
 لان خبرنا حفظ ما لا زلم يبيع لابت الثقة على جميع قيمته
 فيبيع المال فكان بعه حفظا له حيث المعنى والقاضى
 يملك حفظ مال الغايه من الدراية **مسألة** بند يكره تحت
 بند ويكره ياخود برز بنين برز بنين حاضر مدخله وندان
 بند ويكره نواند كقيمة بند خورده برز بنين بند طلب
 كند بنين ان يكره نواند ويكره المولى على بعه لانه انما فضا
 نقل فتاوى الدينارى في جميع الفتاوى **مسألة** انما
 من الذي يزك فلا شئ عليه لانه امانة في يده لكره هذا اذا
 شهد واقدر ناه في اللقطة من الهداية **مسألة** اللقطة
 امانة اذا شهد الملقط انه ياخذها للمفظ ويردها
 على صاحبها لان اخذ على هذا الوجه ثاوية فيه شرعا

فلو اقرأه اخذ لنفسه بضمن بالاجماع لان اخذ مال
 غيره بضمنه وفسد زنا الشارح والشرع في هذا
 وقال لا اخذ خذته للمالك وكذا المالك بضمنه عند
 وقال ابو يوسف لا يضمن والقول قولنا نقل الهدية
مسألة رجل اخذ عبدا ابنا وطلب صاحبه ولم يقدر
 عليه فجاء القاضى واخبره بالهضبة وطلب منه ان يثامره
 بالانفاق عليه فالقاضى ان يلقى ابي قوله جنس اقامته
 البينة وبعدها كالمساجار ان شاء قبل وان شاء لم
 لقبيل كما في اللقطة واللقطة وبعدها قبل البينة ان كان
 الانفاق اصلح لها جميعا امر بذلك وان كان تركه
 اصلح فان خاف ان ياكل الثقة امرها ببيعها وامساك
 الثمن نقل كتاب الذخيرة في اخيرة الثقة **مسألة**
 اذا اخذ الايق لصاحبه في امان وان اراد ان
 يبعده فان اقام البينة دفعه اليه واخذ منه كغيره ان شاء
 يجوز ان يبي آخر قد عده ويقوم البينة فلا ان ينوقف
 بكفيل وان لم يكن ثنية وكذا في كل الجهد بذلك دفعه اليه
 ايضا لانه امان شيئا ولا يبا رغبة فداه فيكون له ياخذ منه

ولو اقرأه اخذ لنفسه بضمن بالاجماع لان اخذ مال
 غيره بضمنه وفسد زنا الشارح والشرع في هذا
 وقال لا اخذ خذته للمالك وكذا المالك بضمنه عند
 وقال ابو يوسف لا يضمن والقول قولنا نقل الهدية
مسألة رجل اخذ عبدا ابنا وطلب صاحبه ولم يقدر
 عليه فجاء القاضى واخبره بالهضبة وطلب منه ان يثامره
 بالانفاق عليه فالقاضى ان يلقى ابي قوله جنس اقامته
 البينة وبعدها كالمساجار ان شاء قبل وان شاء لم
 لقبيل كما في اللقطة واللقطة وبعدها قبل البينة ان كان
 الانفاق اصلح لها جميعا امر بذلك وان كان تركه
 اصلح فان خاف ان ياكل الثقة امرها ببيعها وامساك
 الثمن نقل كتاب الذخيرة في اخيرة الثقة **مسألة**
 اذا اخذ الايق لصاحبه في امان وان اراد ان
 يبعده فان اقام البينة دفعه اليه واخذ منه كغيره ان شاء
 يجوز ان يبي آخر قد عده ويقوم البينة فلا ان ينوقف
 بكفيل وان لم يكن ثنية وكذا في كل الجهد بذلك دفعه اليه
 ايضا لانه امان شيئا ولا يبا رغبة فداه فيكون له ياخذ منه

٢٠٨
 تعاهد حاكم جلاله الاول
 بكره برحق كونه حكمة متشرعة
 ركنه

مصطفي اندي حضرت بارنيك
 حضرت جلاله الاول والانيك
 سكرتيد كايوب خدتمه مياست
 المدي كني سان ايدى

حاكم اخذ اولاد لاه ولبه سار
 حاكم اخذ اولاد لاه ولبه سار
 حاكم اخذ اولاد لاه ولبه سار
 حاكم اخذ اولاد لاه ولبه سار

حاكم اخذ اولاد لاه ولبه سار
 حاكم اخذ اولاد لاه ولبه سار
 حاكم اخذ اولاد لاه ولبه سار
 حاكم اخذ اولاد لاه ولبه سار

كيف ان شاء ما قلنا وما اتفق عليه ان كان باذن القاضي
 يرجع به الى صاحبه والا فلا لانه يكون مقطوعا ونقل
 من اليد **الاستثناء** اذ قال نوبت ان اصوم غدا ان
 شاء الله ذلك شمس لا تعد الحلو في انه لا روائه لهذه
 المسئلة وفيها قيس واستحان وفي القياس لا يصح ما
 لان الاستثناء اذ هو الكلام سطر ما قبله وفيه لا
 استحسان يصح ما لان قوله ان شاء الله ليس على
 وجه الاستثناء وانما هو على وجه الاستعانة وطرد
 التوفيق فانه ليس تعاقبا لخلاف الطلاق وغيره
 والتفقه في الفرق ان الاستثناء عمل لئلا فيبطل به
 ما يتعلق بالدين من الاحكام نحو الطلاق واما النسبة
 فيعمل القلب ببقاء له بالان فلا يبطل الاستثناء الذي
 هو عمل الدين من الخمس **مسألة** لو قال ان شاء الله
 طالق لا تطلق في قول ابي يوسف وتطلق في قول محمد و
 الفتوى على قول ابي يوسف وكذا لو قال ان شاء الله وانت
 طالق نقل من الحاشية قال الاستثناء ابطال بقدمه و
 تاخر عند محمد وهو مخالف لما ذكره **مسألة** في شرط صحة

الاستثناء ان يكون مسموعا حيث لو قربت من الزانية الى فيه
 سمع نقل من الحاشية اذا ارعت المرأة الطلاق فقال
 الزوج كنت قلت لها انت طالق ان شاء الله وكنت لا
 سناء ذكره في الروايات الطامعة ان القول الزوج
 وعند بعض المتأخرين لا يكون القول الزوج وعند
 بعض المتأخرين لا يكون القول الزوج الابينة و
 ذكره في النور خرافين ابي يوسف ومحمد فقال علي
 قول ابي يوسف يكون القول قوله ولا تقع الطلاق
 وعلى قول محمد يقع الطلاق ولا يقبل قوله وعليه الاعتماد
 والفتوى احتياطاً لا المروء لان في زماننا ناعلت
 على الناس القادر فقال الحاشية في قول ابي يوسف
 الا فرجني لو عرف بالطلاق باقراره سمع دعوى لا
 سناء منه ولو ثبت بالبينة لا سمع نقل من الحاشية
 القول قول الزوج في دعوى الاستثناء في الخلع
 ولا تقضي القاضي بالطلاق الا اذا ظهر منه ما هو دليل
 الخلع فقبض البذل وما يشبه ذلك كذا ذكره في الحاشية
 خي وفي مختصر العظام ان كان اخذ جعلا غير الخلع

تلك المصنف في
عقود

ر
انظر في كتاب
الاصول

~~تحفة المختار في معرفة المقنطرات~~
 حاوي المختصر في العمل برسم المقنطرات

بسم الله الرحمن الرحيم وصلي الله على سيدنا محمد وآله وسلم
قال الشيخ الامام العلامة وعبد دهره وفريد عصره محمد
 ابو المحاسن بدر الدين بن محمد بن احمد الشافعي الموفيت بجامع الازهر
 سبط الشيخ الصالح الورع الزاهد المرحوم جمال الدين الطاردي
 نقسده الله برحمته واسكنه مسكنه من جنات جنة بئنه وكرمه امير المؤمنين
 يارب العالمين **الحمد** لله الذي بنعمته تتم الصالحات
 وبرحمته تنزل البركات وبكرمه تغير الخيرات
 احمد على ما علمنا من معرفة الاوقات واشكره على ما فهمنا
 من طرقه المختلفة واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك
 له خالق الارضين والسموات واشهد ان سيدنا محمد عبده
 ورسوله المبعوث باعظم الايات ونبية المبعوث بانفسين
 الصفات صلي الله عليه وسلم وعلى آله الطاهرين وآله واجه الطاهر
اتابع فلما كان في وقت من اجل القرب وافضل
 الطاعات لانه يعلم به دخول وقت الامور والاضافات ابتداء العلماء
 فيه قواعد جليات واستنبطوا كثيرا من الالات واسرارها واشتر
 ربع الدائرة الذي عليه المقنطرات وقد صنف العلماء في شرح
 العمل كثير من المسوطات والمختصرات فاروت ان ازام معصم
 برسالة جامعة لما يحتاج اليه في ضبط الاوقات لتكون عوناً على الطاه
 وبين في المسارعة لمعرفة هذا الفن لانه من العلوم الدينية وقد قال نبينا
 عليه افضل الصلوة والسلام ان خير عباد الله الذين يترعون الشمس والقمر
 والنجوم والازلة لنداء الله عز وجل رواه الحاكم وصححه ورتبت هذه الرسالة

في علم برسم المقنطرات
 في رسم الرسوم وذكر
 في علم برسم المقنطرات
 في رسم الرسوم وذكر

وذكر اوصافها وما يلحق بها فانقول وبالله المستعان ربع الدائرة تشكل
 بسيط مستوي يسط به قوس يسمى قوس الارتفاع وهو مقسوم **ص** جزاً
 متساوية وخطان مستقيمان كل منهما قائم على الاخرين تقاطعان على نقطة تسمى
 المركز وموصفاً بنقش فيه خط والخط الايمن الواصل بين المركز واول القوس
 يسمى خط المشرق والمغرب وقد رسم بعضه ويترك باقية وذلك في الربع
 الكامل والخط الايسر المار بالمركز واخر القوس يسمى خط وسط السماء وخط
 نصف النهار ايضاً والخارج منه عن الاثنى عشر خط وتسمى الارض **المدارات**
 الثلاث فهي التي مركزها مركز الارض يسمى الاعظم منها مدار الجدي والاصغر
 مدار السرطان وهذا اذا كان العرض التسطيع شماليين او جنوبيين والا
 فالاعظم مدار السرطان والاصغر مدار الجدي والوسط يسمى مدار الحمل
 والميزان ومدار الاعتدال ومدار الاستواء سواء اتفق العرض والتسطيع او اختلفا
 واعلم اني احذف بعض هذه الاسماء اختصاراً **المقنطرات** فهي متواليات
 متضابفة يخرج كلها في الربع الكامل من وسط السماء يمتد بعضها الى
 قطبها وبعضها الى دوائر بؤرها نصف النهار اعني تربط في كل مقنطرة
 مركزها وهذه قدر مجموع العرض والميل الاعظم وبقيتها فلان تبقى لنصف
 النهار والغالب ان يقطع على المدار الاعظم وهي قدر تمام مجموع الميل الاعظم
 والعرض الى **ص** والمفضل بين تمام العرض والميل الاعظم او بين تمام الميل
 الاعظم والعرض والمقنطرة الخارجة من المركز مساوية لعرض الربع **هـ**
 هي المقنطرات الشمالية **واتما** الجنوبية فتكون المقنطرة المساوية للعرض خطاً
 مستقيماً وبين بؤرتيها على نصف النهار وبين المركز ونصف العرض وباني **ب**
 المقنطرات عن جنوبي هذه المقنطرة مقسومة النعدي عنها اشهر خترياً

منها والمقطرة الخامسة مدار الحمل عند نصف النهار في كل من الشطرين مساوية
 لتعام العرض **والاخر** هو او المقنطرات في كل من الشطرين ايضا وبين
 موقعه على نصف النهار والحرز بقدر العرض وبين موقعه ومدار الحمل بقدر
 صنف العرض في الشطرين الجنوبي وقد رجع العرض **ص** في الشمالي
 ومقاطع خط المشرق عند طرف مدار الحمل على نقطة تسمى نقطة المشرق
 والمغرب ونقطة مشرق الاعتدالين فان كان بلد الرجب لا عرض له انطبق
 على خط المشرق وان كان عرض **ص** انطبق على مدار الحمل **الفصل**
 مقنطرات جهتها فالقمة لتسطيح الرجب مثلا المدار الاضغر يفصل بينهما وبين
 مقنطرات الرجب الا فوق ولها في الشطرين الشمالي بقدر الفصل بين الميل
 الاعظم والعرض وتام الاخر وهو القدر المقطوع على المدار الاعظم ولها بينهما في الجنوبي
 قدر مجموع العرض وتام الميل الاعظم ويوضح لها قوس على مركز الرجب يتكامل لها
 المحيط الى **قف** ويفصل بينهما خط المشرق ومنه مبدأ مدارها هذا
 وصفت مقنطرات الرجب الكامل **واما** المقطوع فيقطع مقنطراته على
 مداري السرطان والجدي فان كان العرض قدر الميل الاعظم فاكثر فلا
 منها شي ايضا وواير وان كان اقل فيقع بينا الضاف وواير بقدر فضل
 الميل الاعظم على العرض وقد يقطع بعضهما على خط المشرق وقد تطوي
 من هم وهي بقدر ارتفاع قطر المدار الاعظم وقد تنحطت الاقرب بينة
 وبين خط المشرق وتسمى مقنطرات الاخطاط **والخططة** الداخلة
 في اصق ودوير المقنطرات تسمى سمت الراس ان اتفق العرض والتسطيح
 والا فسمى سمت الراس وسمى القدم وبعدها عن الاقرب **ص** وعن طرف مدار
 الحمل بقدر العرض وعن المركز بقدر تمامه فعلى هذا يقع على مدار الحمل حيث
 لا عرض

عرض له وعرض العرض **ص** وتقع في مقنطرات الفضل في الشطرين
 الجنوبي اذا زاد العرض على الميل الاعظم في ينفرد في الشطرين من المقطوع اذا زاد
 العرض على الميل الاعظم ايضا **السور** فهي مجموعة على سمت الراس والرجل مناطة
 لجميع المقنطرات فان كان العرض **ص** فهي خطوط مستقيمة متساوية
 الابعاد واولها سمت الما ر بنقطة المشرق فاصل بين الشمالي والجنوبي
 من السور فالخارج عن تحديده جنوبي والداخل فيه شمالي هذا ان اتفق
 العرض والتسطيح والا فبالعكس ومنها مبدأ مدارها في الجهات بين الى نصف
 النهار ويقطع بعض السور مع المقنطرات في الرجب المقطوع وسطى دائرة
 اول السور على مدار الحمل في البلد الذي لا عرض وعلى خط المشرق
 في عرض **ص** **المنطقة** قوسان يخرجان من نقطة المشرق تنتمي
 احدهما مدار السرطان عند نصف النهار وهي الشمالية والاخرى مدار
 الجدي عند وسط السماء وهي الجنوبية وقسمه الواقعة منها بين مدار
 الحمل والمدار الاعظم باجرا البروج تقى عن قسمه الاخرى ولا يخفى
 كيفية قسمها وبين موقعيها على نصف النهار بقدر رصيف الميل
 الاعظم ومدار الحمل نصف ما بينهما وبين موقع الشمالية على نصف النهار
 واول السور قدر الفصل بين الميل الاعظم والعرض وتام الاخر
 فان سوى العرض الميل الاعظم انطبقت الشمالية على اول السور وان
 ساوي تمامه انطبقت الجنوبية على الاقرب **العصر** قوس
 واصل بين مداري السرطان والجدي كما طحا لبعض المقنطرات
 والسموت وقوسا العرج والتشقق يوصفان تحت العصر وقد يوضح فيه
 ساعات زمانه وهي خطوط مستقيمة متساوية الابعاد مقطرة

على مداري المتقلبين سادسها نصف النهار وقد يوضع خامسها منتط وقد
يوضع باراقوس الارتفاع قسي فاقية للطل والميل والارتفاع العصر وغيرا فاقية
لنصف الفضل وسعة المشرق وخوصا اما الطل فلا ضبط لها منه بل
تسب الامكان واما الميل فنهايته **ك** ودرجة **ل** دقيقة على المشهور
واما الارتفاع العصر فنهايته **م** وقوس الفضل وخوصا كل بقدر نهايته
في احد المنقلبين وقد يوضع باراقوس الارتفاع قوس منسوخ **ص**
خرا غير متساوية بدلا عن قسمة المنطقة وقد يوضع بعض هذه القسمة
باراقوس الفضل وقد يوضع فوق مدار السرطان في الربع المقصوع
واما المصد ثنائ والميل والمري والشا قول كل ذلك معلوم **الباب**
في معرفة حد الارتفاع واستخراج حد اما حده فمؤار ارتفاع الشمس
او بعدد هاء عن الاثني وهو ايضا قوس دائرة عظيمة ترقب على الافق
وبمرکز الشمس والحرك فيما بين مرئيه والافق وانطلق لمنظر الحرك
على الشمس وغيره في الحد والمقصور **واما** استخراجها فامسك
الربيع بيدك وعلق في خطه شاة قولا ثم حرك يدك بحيث يكون
الخط لا دخل في الربيع ولا خارجا عنه فما قطع من دليج الشمس
من الجهة الخالية من المصد فمؤار الارتفاع **وان** شئت فاقصر
الربيع بين يدك بشرطه ثم حرك يدك حتى يصير حرف الربيع
الذي ليس فيه هدت لامظلم ولا نيرا فما قطع الخط من القوس
من جهة الحرف الاخر فمؤار الارتفاع **وان** شئت فاجعل المصد في
السفلي من جهة الشمس سا تر لها المصدقة العليا فما قطع الخط من اول
قوس الفضل فمؤار الارتفاع ان كانت المصد ثنائ من جهة نصف النهار

والا

والا فيتم هذا الوجه والاول **وجه اخر** تي كان قوس
الارتفاع محد ونا فسا تر المصدقة السفلي بطل العليا ثم انظر ما قطع الخط
من المقنطرات عند مدار الحمل انقطه ثم ضع على نصف النهار والبعد
عن مدار الحمل بقدر المحفوظ في احد الجهتين وتكون في جهة المركز
فمؤار في وهي جهة العرض ان كان التسطير شمالا وخلاف جهة العرض
ان كان التسطير جنوبا فتر النقل المري بالخط للافق بما بين المري ونقطة
المشرق من السموت فمؤار الارتفاع هذا ان كانت المصد ثنائ خوصا نصف النهار
والا فهو كما الارتفاع فان كان الربع مقطوعا وقطع المحيط في مدار الحمل المري
الميل الاعظم بقدر هذا الوجه **واما** اخذ الارتفاع ما لا شعاع له كالشمس
في الغيم اذا كان قوسا ظاهرا والكوكب وغيره فاقر الربيع بين بصرن والشي
الماخوذ ارتفاعه وعمض احد عينيك ثم حرك يدك حتى ترى الشيء على هديتي
الربيع فما قطع المحيط من الجهة الخالية من المصد فمؤار ارتفاع الشيء ولا تخفي
على النطن بقية الوجة ومعرفة الانخفاض ايضا والله اعلم
الباب في معرفة استخراج درجة الشمس ووضع المري عليها
انما ان درجة تقلم بوجه كبره اقتصر القوم في طريقتين واحدة
للمبتدي لسهولة في طريقتين الاس ما خوذ من الاساس وهو ما يدعى عليه
غيره وذلك ان تعرف ما مضى من السنة القبطية اشهر او اياما فاشهر
تزيد عليه الاس وهو خمسة اشهر واربعة عشر يوما فما اجتمع اجعله
لكل برج من اول الحمل ثلاثين يوما فان بقي اقل من الثلاثين فاجعله
لكل درجة من البرج المنتمى اليه يوما فالدرجة المنتمى اليها هي درجة
الشمس التي هي في ذلك اليوم وتجمع الاس ما مضى السنة القبطية

و زاد الجح على **يب** شهرا فاسقط منه **يب** شهرا والباقي اجعله لكل برج
 احدا وثلاثين يوما فالدرجة المنتهية اليها هي درجة الشمس
واما وضع المري على ما فاعلم ان القطعة الشمالية من المنقطة مبداء
 من نقطة المشرق الى ثلثها الحمل ومن ثلثها الى ثلثها للتور ومن ثلثها
 الى اخره للجوزا وترجع فيها من نصف النصف الى ثلثها للسرطان والثلث
 الذي بعده للاسد والاخير للسنبلة فترتزل في الجنوبية
 مبتدئا من نقطة المشرق الثلث الاول للميزان والثاني للعقرب
 والاخير للقوس ثم ترجع من نصف النصف لثلاث الحدي وثلاث للدرالي
 وثلاث لحدوت فاذا علمت ذلك فاجعل الماضي من البروج والدرج
 على المنقطة حيث انتهى منك العدد فتلك النقطة هي موضع الشمس
 فضع الخط عليها وعلم بالمري فهذا هو التعليم على درجة الشمس واعلم
 ان الثلاثة التي اولها الحمل تسمى فصل الربيع والثلاثة التي اولها السرطان
 تسمى فصل الصيف والتي اولها الميزان فصل الخريف والتي اولها
 الحدي فصل الشتاء هذا في العروض الشمالية وفي الجنوبية الربيع خريف
 وعكسه وفصل الشتاء والربيع في كل من الجبتين هي البروج الصاعدة
 ومنها وهي التي يزيد فيها النهار وفصل الصيف والخريف هي البروج الهابطة
 وهي التي ينقص فيها النهار فعلى هذا زمان قصر النهار في العروض
 الشمالية هو زمان طوله في الجنوبية وعكسه وكذا الليل **واما**
 جهات البروج من اول الحمل الى اخر السنبلة جهات شمالية والباقي
 جنوبية ولا يختلف باختلاف العرض والله اعلم **الباب ٣**
 في معرفة حد الميل والغاية واستخراجها اما حد ما فاما الميل فهو بعد

الكوكب

الكوكب عن مدار الاعتدال وهو ايضا قوس من دائرة عطية ثم يقطبي
 العالم فيما بين مركزه ومنطقه مدار النهار والغاية هي ارتفاع الكوكب
 اذا كان على دائرة نصف النهار وهو ايضا قوس من دائرة نصف النهار فيما بين مركزه
 والافتق **واما** استخراجها فاعلم على الدرجة ثم انقل لنصف النصف فيما بين المري
 ومدار الحمل من المقنطرات هو الميل وما بين المري والافتق من المقنطرات
 هو الغاية وجهة الميل جهة بوجه مطلقا وجهة الغاية مخالفة لجهة
 العرض ان كان البرج مخالفا او **كان** موافقا ووقع المري بين سمت
 الواصل ومدار الحمل فان وقع بين سمت الواصل ومدار الحمل فالغاية موافقة
 في هذه الحالة فقط **واما** معرفة الميل من قوس الموازي لقوس الارتفاع
 اذا كان موضوعا فاقوس الارتفاع مقام المنقطه مبتدئا من اوله بالحمل
 لكل برج **ل** طردا وعكسا لآخر البروج وضع الخط مثل الدرجة فيه
 فما قطع قوس الميل هو ميل الشمس في ذلك اليوم وهو اكثر تخيرا مما سواه من
 الطرق فلا لحساب **واما** معرفة الميل من الغاية اذا كانت
 معلومة وبعد الكوكب من غايته ايضا فاجمع العرض والغاية ان
 اتفقا والفضل بين تمام العرض وخذ الفضل ان اختلفا فما كان فهو
 ميل الشمس وبعد الكوكب الذي استعملت غايته وجمسته مخالفة ان كانت
 الغاية مخالفة وهي اقل من تمام العرض والافتق **وان** شئت فخذ الفضل
 بين العرض والغاية ان اتفقا والفضل بين تمام العرض والغاية ان اختلفا
 فما كان فهو الميل او البعد ويكون موافقا ان اتفقا العرض والغاية او
 اختلفا وكانت اكثر من تمام العرض والافتق **واما** الغاية من الميل
 او البعد فاجمع الميل والعرض ان اختلفا وخذ الفضل ان اتفقا

وقتا بعد وقت الى ان ينتهي وتأخذ في التقصير فاعطوا الارتمايات
هو الغاية فاستقبل المشرق فان كانت الشمس عن ميمناك في جنوبية
وان كانت عن يمينك ان في شمالية ثم انظر الى الغاية والميل فان اتفقا
في الجهة فاجمعهما وان اختلفا فخذ الفصل بينهما فاما كان مجموعهما
العرض ويكون عرض البلد مخالفا لجهة الغاية فان زاد الجمع على
في صورة الجمع فالزايد هو العرض ويكون موافقا للغاية في الجهة
وجه اخر اجمع الميل ونظام الغاية ان اختلفا وخذ الفصل ان اتفقا
فاما كان هو العرض وجسته خلاف جهة الغاية ان اخذت الفصل
وكان لتمام الغاية والا فجهته جهة الميل **وجه اخر** القوميل من
الغاية ان اختلفا ببقية تمام العرض وخذ الفصل بين الميل ونظام الغاية
ان اتفقا بينهما العرض وجسته شمال ان تزايد الميل من اول السطون والافجوب
تنبيه فان عدو الميل فتمام الغاية هو العرض وان عرفت الغاية
وكان مركز الشمس على الافق فتمام الغاية هو العرض وان كانت الشمس
منطقة عن الافق بقدر استخراج العرض منها وان عرفت تمام الغاية بان
كانت **ص** فالميل هو العرض **ص** كذلك اذا سوى الميل
الموافق الغاية هذا كله من جهة الشمس واما الكوكب فاعلم انه لا
يخلو ان يكون له طلوع ومغيب او لا فان كان الاول فاقرب بعد
مقام الميل واقل بعده وغايته فان علت في الشمس وان كان
الثاني فلا يخلو ان يكون ابدى الخفا او ابدى الظهور فان كان
الاول فلا فائدة فيه لانه غير ظاهر لنا وان كان الثاني فلا يخلو
من ان يكون غايته في جهة واحدة او في جهتين فان كان الاول

فاجع

فاجمع غايته السفلي لتمام بعده تحصل العرض واما العليا فاجمعها
لبعد فالزايد على **ص** هو العرض واما مجموعهما فنصفه هو العرض
وان شئت فاقص نصف الفضل بين الغايتين من العليا وزي على
السفلي فما كان هو العرض وان كان الثاني وهو ان يكون غايته في
جهة من قطري العرض من السفلي وهو الموافقة فالتقدم فيما اذا كانتا
في جهة واحدة **وان** فاجمع تمامها بعده فالزايد على **ص** هو تمام
العرض واما الغاية فاقطع منها بعده ببقية تمام العرض **وان**
فاجمع تمامها بعده تحصل العرض **واما** من مجموعهما فاعرف تمام
نصف الفصل بينهما فمما هو العرض وجسته كما مر والله اعلم **الباب ٦**
في معرفة عرض البلد من جزئين من اجزاء منطقة البروج او كوكبين اعلم
انه اذا تساوى غايتي جزئين اما ان يتفقا في الجهة ويختلفا في
الكم واما ان يختلفا في الكم والجهة واما ان يتفقا في الكم ويختلفا
في الجهة فاما الاول فاجمع بعدهما فنصف الحاصل هو العرض
واما الثاني فنصف الفضل بين البعدين هو العرض وجهته جهة
الذي البعد من مطلقا واما الثالث فالبلد لا عرض له ولما حال
رجع وهو ان يبقا في الكم والجهة مع اتفاق الغايتين في الكم والجهة
ايضا فخذ ما تنفق في جميع البلاد ولا يستخرج من مجموعهما بل من
احدهما كالشمس والعرض في الحقيقة انما ليستخرج من الشمس ان ما
هذه تجربيات وتخریقات للطالب وتستعمل كيراني مسائل
المطاريحات فلوا قيل وجهدنا بلدا فيما كل من غايتي راسي لتور
السرطان **ع** **ك** فنتساويان وبعد ما شماليين مختلفين في الكم

من الحال الاول فاجمع ميل راس التور وهو **باب** ميل راس السرطان وهو
ك له على المناسبات يحصل **له** ان نصفها **ر**لها نصف دائرة التواني وهو
العرض المطلوب ونسب على هذا **قائلة** قد نكلمنا على معرفة استخراج العرض
في اي بلد نريد ومن عادة المشايخ ان لا تذكر معرفة اطوال البلاد في هذه
الرسائل لانها لا تعرف من جهة صنوف النيران فخطها الازدياج وهي
كتب الحلال فيحتاج الى مقدمات لا توجد الا في بلاد الهند ان لا يتفق
ان رجلين في بلد من احدى ما علو الطول ورصد ابتداء صنوف القمر
وصبوا مطالع الوقت عند ابتداء او تمامه ثم عرف ما بين المطالعين
فمؤقتا الطولين وهو المقصود فزده على طول البلد المعلوم ان تاخر الحسوف
فيها والا فانقصه فما كان فهو طول البلد الذي كان مجهولا وهو شرقي
ان تقدم ما ابتداء الحسوف وبنه على بلدك والافرنسي والله اعلم
الباب في معرفة حد الارتفاع الذي لا سمت له واستخراج
اما حده فهو ارتفاع الكوكب اذا كان على دايح اول السموت وهو ايضا قوسا
فيما بين مركزه والافق وهذا لا يكون وجوده الا بشرطين احدهما ان
يكون الميل موافقا للعرض فلو كان مخالفا كان الكوكب مخرفا عن دائرة اول
السموت الى الجهة المخالفة طولها من ما دام الميل كذلك والثاني ان يكون
الميل اقل من العرض فان كان اكثر منه كان الكوكب مخرفا عن اول السموت الى
الجهة الموافقة فان ساءه من الكوكب باول السموت ع نرسمت الراس
وارتفاعه في هذه الحالة **ص** فان كان البلد لا عرض له فالارتفاع الذي
لا سمت له يكون موجودا في يوتي لا اعتداله فقط **واما** استخراج حد وضع
درجة الشمس على اول السموت فما وقع تحتها من المقنطرات فهو الارتفاع
الذي لا سمت له

الذي لا سمت له فان جعلت الدرجة وعلمت الميل فضع على نصف النهار
والبعد عن مدار الحمل بقدر الميل في جهته فضعنا قائم مدار التعليم
على الدرجة فكل العمل بخبر المراد **وجه** اخضع على خط المشرق وعلو
على مقنطرة لساوي الميل وانقل لنصف النهار فما بين المري ومدار
الحمل من المقنطرات فهو الارتفاع الذي لا سمت له وبني كان
التسطيح جنوبيا وتقدر التعليم من مقنطرات الربع فكل على الميل
من مقنطرات الفضله ثم انقل لنصف النهار فما بين المري ومدار
الحمل هو المراد والله اعلم **الباب** في معرفة المشرق والمغرب
واستخراجهما اتما احدهما فضع المشرق بعد مطلع الكوكب عن مطلع راس
الحمل والميزان وهو ايضا قوس من دائرة الافق فيما بين مطلع الكوكب ونقطة
المشرق اعني مشرق الاعتدالين وسعة المغرب بعد مغرب الحول
عن مغرب الاعتدالين وهو ايضا قوس من دائرة الافق فيما بين مغرب
الكوكب ونقطة المغرب **واما** استخراجها فضع درجة الشمس
على الافق فما حاز المري من السموت فهو سعة المشرق وبهتت باجسة
الدرجة مطلنا **وان** شئت فضع على نصف النهار وعلم على الميل كما مر
فزانقل المري بالخط للافق بخبر سعة المشرق وهو مساوية لسعة
المغرب في الجهة الحقيقية وفي القدر دسا لان الشمس اذا كانت في
جزء من البروج في وقت الشروق لا يكون فيه وقت الغروب بل ينتقل عنه
لكن بشي يسير **واما** الكواكب الثابتة فهي في الحقيقة متحركة تحركا يسيرا
حدا فان قيل فهل يكن اختلافا في الجهة ايضا في اليوم الواحد
الجواب نعم وذلك اذا كانت الشمس في الجنوب مثلا وقت الشروق

سبعين

ثم انتقلت في أثناء النهار للحل بغد عزولها ذلك اليوم تكون قطعت
 من الحمل جزا فنكون سعة ما شمالية عند الغروب ولا يخفى عكسه **وجه**
 اخر من المقطعات بقدر الميل وضع على تمامه مدار الحمل فاقطع
 المحيط من القوس فهو السعة **وان** وشئت فضع على مقاطعه مدار
 الحمل نصف الفضلة من السموت بخلاف المحيط على السعة من القوس
فائدة السعة تساوي الميل في البلد الذي لا عرض له وتزيد
 عليه في دوائر العروض وتساوي الارتفاع الذي لا سمت له في عرض
ص والله اعلم **الباب 4** في معرفة حد نصف قوس النهار ونصف
 الفضلة واستخراجهما اما حد نصف القوس هو المخرج اليه من طلوع
 الكوكب وتوسطه وهو ايضا قوس من دائرة تمر بمركز الكوكب
 وتوازي مدار الاعتدال فيما بين دايروتي الاقن ونصف النهار ونصف
 الفضلة وتسمى نصف التعديل ايضا هي الفضل بين نصف الكوكب
 المضافة اليه **ص** وهي ايضا قوس من مدار الكوكب الموازي لمدار
 الاعتدال فيما بين الاقن ودائرة عظمى تمر بقطبي المشرق والمغرب
 وبقطبي العالم **واما** استخراجها فضع درجة الشمس على الاقن
 ولو على المطوي منه فتاب بين المحيط وخط المشرق هو نصف الفضل
 مطلقا وما بينه وبين وسط السماء هو نصف القوس الكليل ان كان
 الربع كاملا او كان مقطوعا وخارج عن خط المشرق درجات تقسوا
 تدل على المطلوب فلو كان الاقن مطويا والمري على المطوي منه فتاب بين المحيط
 ووسط السماء هو نصف قوس الليل ومتى كان الميل موافقا وكان الربع مقطوعا
 وافقه غير مطوي ولربما خارج عن خط المشرق درجات تدل على المراد

فعل

فعل على نظير الدرجة من النقطة الاخرى وانقلنا الاقن فتاب بين
 المحيط واخر القوس هو نصف قوس الليل اطرحه من **قف** يبقى نصف
 قوس النهار وذلك لان نصف قوس كل درجة مساو لنصف قوس كل
 ميل نظير لهما **وان** شئت فضع على نصف النهار وعلم على قدر الميل
 في جهته ثم انقل المري للاقن فحد نصف الفضلة مطلقا ونصف القوس
 او نصف قوس الليل ان كان على المطوي من الاقن كما تقدم فان لو يقع المحيط
 على قوس الارتفاع ولا على قوس الارتفاع على المطلوب فعلم على الميل في خلاف
 جهته وكل العمل يحصل نصف قوس الليل ومتى كان بازا قوس الارتفاع
 قوس موضوع لنصف الفضلة فضع على الدرجة من قوس الارتفاع فاقطع
 المحيط من ذلك القوس فهو نصف التعديل **تنبيه** فان لم يكن قوس
 الارتفاع موضوعا اصلا فاطران كان الميل مخالفا للعرض فعلم عليه في
 نصف النهار وعلى المري الدرجة وانقل المري للاقن فتاب فاقطع المحيط
 من المقطعات عند مدار الحمل اجعله ميلا واعرف سعة مشرقه
 بان تعلم عليه في نصف النهار وتنقل المري للاقن فاحاذر من السموت
 فهو سعة المشرق لذلك القدر الذي وضناه ميلا وهو نصف الفضل
 وان كان الميل موافقا فعلم على نظيره او نظير الدرجة وكل العمل
 فحد نصف الفضلة ايضا **وجه اخر** ضع على مقاطعه مقنطرة
 الميل مدار الحمل فتاب بين التقاطع ونقطة المشرق من السموت
 فهو نصف الفضلة فزدها على **ص** ان كان الميل موافقا وانقصها
 ان كان مخالفا فان كان فهو نصف القوس اضفه بحصل قوس النهار واطرحه
 من الدورين قوس الليل والله اعلم **الباب 5**

في معرفة الدرجة من نصف الفضل ونصف القوس ليعلم اولاً ان
كل درجتين بعدهما عن احد المنقلبين بعدا واحدا فان نصف قوس
كل منهما وتفاوتها ولبها مساو لنصف قوس الاخرى وتفاوتها ولبها
وكل درجتين بعدهما عن راس الحمل بعدا واحدا وكل درجتين ايضا
بعدهما عن راس الميزان بعدا واحدا فان نصف فضلة كل درجة
من هذه الاربع مساوية لنصف فضلة كل من الباقيات وكذا سبلها
وسعة مشرقها فاذا جمعت لدرجة وعلم نصف الفضل وكان
لها قوس بان قوس الارتفاع فضع على قدرها منه فاقطع المحيط من اول
قوس الارتفاع فهو بعد الدرجة عن اقرب الاعتدالين اليها وتبين
الدرجة بالفضل الذي انت فيه ومنه ظاهرا فان لو كان هذا القوس
موضوعا فابعد بالمحيط عن نصف النهار بقدر نصف القوس ان كان
الميل مخالفا او كان موافقا والربع كما ملا او خارجا عن خط مشرق
درجاته على المطلوب ويلزم منه ان يكون بين المحيط وخط المشرق
نصف التعديل وعلم على الافق ثم حرك المحيط حتى يقع المري على النقطة
فمثل تلك النقطة التي تحت هي درجة الشمس من البروج الماعده
ان كان النهار مزايدا والافق الماعده فلو كان الربع تقطوعا والميل
موافقا والافق تقطوعا فضع على نصف الفضل من اول قوس الارتفاع
وعلم على المطوي من الافق وكل العمل كما مر تحت الدرجة فلو لم يكن الافق
مطويا ولم يكن خارجا عن خط المشرق قوسا فضع على نصف التعديل كما مر
وعلم على الافق وانقل للمنطقة يخرج كن نظير الدرجة وهي سبلها
من البرج السابع وتقابلها في النقطة الاخرى فان لو كان قوس الارتفاع

موضوعا

موضوعا فضع على تقاطعه مدار الحمل لغدر نصف الفضلة من
السموت فاقطع المحيط من المقنطرات عند التقاطع فهو الميل فاستخرج
منه الدرجة بما مر في بابها والله اعلم **الباب الثاني**
في معرفة مدار ارتفاع قطر المدار واستخراجه اما حده فهو الارتفاع
الذي فضل دايمة **ص** وهو ايضا قوس من دايمة قريب قطبي
الافق في ما بين طرف القطر ودايرة الافق ولا يكون طرف هذا
القطر مرتفعا الا بشرطين احدهما ان يكون البلد ذا عرض الثاني
ان يكون الميل موافقا **واما** استخراجه فاعلم على الدرجة او على الميل
في نصف النهار ثم انقل لخط المشرق فواقع تحت المري من المقنطرات
فقد ارتفاع قطر المدار **وحده اخر** وضع على تقاطع اول السموت
لمقنطرة نشاوي الميل وعلم عليها ثم انقل لنصف النهار فما بين المري
ومدار الحمل هو ارتفاع قطر المدار وهو اقل من كل ميل
ونصف الفضلة والعرض ولا يمكن مساواته لنصف الفضل ولا للعرض
لان الغدر الذي قام عليه البرهان ان الدايمة اعظم من الارتفاع
ولا يمكن ان يساويه الا في بلد لا عرض له اذا كان الكوكب
على هذا الاعتدال ونصف الفضلة هي الدايمة لا ارتفاع قطر
المدار وما منفقودان مع عدم العرض واما قوته اقل من العرض فلان
قطب معدل النهار الموافق مرتفع بقدر العرض والمدارات حوله
وجميع مراكزها على المحور واقطارها مارة بمراكزها والمحور مائلة
للجسم المخالفة ابد فلزم منه ان يكون مراكز المدارات منحرفة
عن القطب فلا يوجد لنا قطر مدار الا وهو منقطع عن القطب

ولا يمكن ان يساوي الميل الا في عرض **ص** ولا يزيد كل قطر بل
القطر الموازي للافق فقط كما نقرر في **الحد تنبيه** **قال الشيخ جمال الدين**
المارديني رحمه الله في ارتفاع قطر المدار لا يمكن زيادته على العرض
فيهما انه قد يساويه وهو سبق في علم الله اعلم **الباب ١٢**
في معرفة الميل ونصف الفضل ونصف القوس والدرجة من
ارتفاع قطر المدار والارتفاع الذي لا سمت له وسعة المشرق
ومعرفة السعة من الارتفاعين **اما** من ارتفاع قطر المدار اذا
كان موجودا فضع على خط المشرق وعلم على قدره ثم انقل لنصف
النهار تحت الميل وتوحيك الخط حتى وقع على المري على الافق
حاز السعة وقطع الخط نصف الفضل ونصف القوس وعلى
النقطة وقع على الدرجة من الصاعده ان كان الميل متناقصا والا
من المهابطه **وان** فضع على وسط السماء وابعد عن مدار الحمل
في الجهة الموافقة بتدريج ارتفاع القطر ثم حرك الخط حتى يقع المري
على اول السموت فما وقع تحته من المقنطرات فهو ميل **وانما**
من الارتفاع الذي لا سمت له فضع على تقاطعه من المقنطرات
اول السموت ثم انقل لنصف النهار تحت الميل وان حركت
الخط حتى وقع المري على النقطة وقع على الدرجة او على الافق حاز
السعة وقطع الخط نصف الفضل ونصف القوس **وان** شئت
فضع على نصف النهار وابعد عن مدار الحمل في الجهة الموافقة
بالارتفاع الذي لا سمت له وعلم ثم انقل لخط المشرق تحت المري
على الميل ولا يكون الا موافقا في هاتين المسكتين اذ وجود الارتفاع

انما يكون في الموافقة فقط

انما يكون في الموافقة فقط **وانما** سعة المشرق فضع على تقاطعها
من السموت للافق ثانيا بين الخط وخط المشرق وهو نصف الفضل
وما بينه وبين نصف النهار وهو نصف القوس فضع على الافق
وانقل للنقطة تحت الدرجة او لنصف النهار تحت الميل
والشئ فضع على السعة من القوس فاقطع الخط في مدار الحمل
فصول الميل وحيث عرف الميل عرفنا الدرجة وما قطع من السموت
فمؤ نصف الفضل والله اعلم **الباب ١٣** في معرفة مدار كل
من الدائر وفضلها والسموت واستخراج كل شيء اما حد ودورها
فالمدائر قوس من مدار الكوكب فيما بين مركز الكوكب والافق الشرقي
ويقال ايضا فيما بين مركز الكوكب والافق من الجهة الغربية مطلقا
سواء كانت المشرق او المغرب يعني الاول يكون هو الماضي من
النهار مطلقا قبل الزوال وبعد وهو الدائر من النهار الحقيقي
وعلى الثاني يكون هو الماضي من الشروق ان الارتفاع شرقياً
والباقي للغروب ان كان غربياً وهو الاصطلاح **وفضل**
الدائر هو الباقي للزوال قبله والماضي منه بعده وهو قوس
من مدار الكوكب فيما بين مركزه ودائرة نصف النهار وهو
في الحقيقة فضل نصف القوس على الدائر الشرقي وفضل الدائر
الغربي على نصف القوس فسموا او اطلقوا عليه فضل الدائر
والسموت هو مقدار انحراف الكوكب عن دائرة اول السموت
وهو ايضا قوس من المقنطرة التي عليها الكوكب فيما بين دائرة
الارتفاع التي هو عليها ودائرة اول السموت **وانما** استخراجها

بفلم على الدرجة او على الميل نكلاما واحدا ثم انقل المري بالخط لند
 الارتفاع من المقنطرات فما قطع الخط من معكوس القوس فهو فصل الداي
 وما قطع من اوله زد عليه نصف الفضله ان كان الميل موافقا وان نقصه
 ان كان مخالفا فما كان فهو الداي ان كان الارتفاع شرقيا على كل
 من المدين فان كان الارتفاع غربيا فنداهو الباقي للغروب وهو الداي
 على الحد الثاني وهو الذي تريد عند اطلاق الداي واما على الحد الاول
 فزد فضل الداي في هذه الحالة على نصف القوس الشرقي يحصل الداي
 وما وقع تحت المري من عدد السموت فهو سمت الوقت وجهته جنوب ان وقع
 المري على السموت الجنوبية شمالا ان وقع على الشمالية **وان** شئت قلت
 ان كانت الدرجة موافقة للعرض والارتفاع اقل من الارتفاع الذي لا
 سمت له او الميل واكثر من العرض فالسمت موافق والمخالف **واعلم**
 ان السموت الموفق لا يزيد على سعة المعروق والمخالف لا يتقص عن الارتفاع
 كان الميل موافقا **تنبيه** متى كان الميل موافقا والارتفاع اقل من ارتفاع
 قطر المدار والرج مقطوعا فان كان خارج خط المشرق ودجا تدل
 على المطلوب فالعمل كما من الا ان ما قطع الخط من هذه البروج اذا القيمة
 من نصف التعديل بقي الداي واذا زدت على **م** حصل فضل
 الداي وان لم تكن درج فانظر ان كان الاقرب ما يليه من المقنطرات
 مطويا فحرك الخط حتى يقع المري على قدر الارتفاع من المقنطرات
 المطوية فما قطع الخط من اول القوس زد على **م** حصل فضل الداي
 وانقصه من نصف الفضله بين الداي ويتخذ السموت في هذه
 الصورة الا ان تلور السموت مطوية ايضا وان كانت تحت الافق

مقنطرات

مقنطرات الخطوط فعمل على نظير الدرجة او الميل وحرك الخط حتى
 يقع المري على الارتفاع من مقنطرات الخطوط فما قطع القوس زد وانقصه
 كما علمت بين الداي وفضله فان لم يكن الاقرب مطويا ما يليه ولا ثم مقنطرات
 الخطوط فعمل على الدرجة او الميل وانقل المري لمقنطرات الارتفاع فما
 وقع تحت المري من السموت فهو سمت الوقت فاحفظ ما قطع الخط من السموت
 على الافق وانقل لتقاطع قدر من السموت من الجهة الاخرى للافق فما
 قطع الخط من القوس زد وانقصه كما حصل الداي وفضله وهذا
 الوجه فاما ما سبق اليه فان لم يكن في الربع سموت فضع الدرجة على
 مقنطرة الارتفاع وثبت الخط ثم علم على الافق وحرك الخط حتى يقع المري
 على المقنطرة وثبت الخط وعلم على المقنطرة والاخرى وحرك الخط
 حتى يقع المري على الافق فما قطع الخط من القوس زده او انقصه كما عرفت
 يحصل الداي وفضله ويتخذ السموت **وان** شئت فعمل على الداي
 او الميل وانقل لمقنطرة الارتفاع وعلم على الافق ثم انقل لنصف
 النهار فما بين المري ومدار الحمل من المقنطرات علم على مثله من الجهة
 الاخرى عن مدار الحمل وانقل المري فما قطع من القوس زده او انقصه
 يحصل الداي والله اعلم **الباب** في معرفة حد الداي
 والسمت بفرض حد ما المتقدمين ومعرفة فضل الداي
 اذا كان قوس الارتفاع محدوا ومعرفة السموت من غير السموت
 اما حد ما فضل الداي قوس من معدل النهار فيما بين دائرة النهار
 ودائرة من دوائر الميول بمنزلة الكوكب وسمت قوس من دائرة الافق
 فيما بين دائرة الارتفاع التي عليها الكوكب والسموت **واقاما**

استخرجنا فعمل على الدرجة او الميل وانقل المقنطرة الارتفاع واحفظ
ما قطع المحيط من المقنطرات على مدار الحمل ثم ضع على نصف النهار والعدد
عن مدار الحمل بقدر الحفوظ وعلم وانقل المري للافق فما حاز من
السموت انقصه من **ص** يبقا فضل الدائر وان زدت على ذلك
نصف التقدم بل في الموفقه ونقصنها في المخالفه حصل الدائر
تنبيه متى كان الارتفاع اقل من ارتفاع قطر المدار فضع المري
على الارتفاع من المقنطرات المطوية ان كانت والا فعمل على النظر
وانقل المقنطرات لخطاط ان كانت فان لم تكن فعمل على الدرجة
او الميل وانقل المقنطرة الارتفاع ما قطع المحيط على الافق من
من السموت وضع على ما تقاطع مثله للافق من السموت الاخرى
واحفظ ما قطع المحيط من المقنطرات في هذه الاحوال على المدار
فعمل عليه في نصف النهار من احد الجنتين وانقل بالمري للافق
فما حاز من السموت زده على **ص** يحصل فضل الدائر وانقصه
من نصف التقدم ليبقا الدائر **وحده اخر** وضع على وسط السما
والعدد عن مدار الحمل بالارتفاع في جهة الميل ان كان ميل
فان لم يكن فعمل في اي جهة ين شئت وحرك المحيط حتى يقع
المري على مقنطرة الميل ان كان والا فعمل للافق فما حاز المري من
السموت زده على **ص** ان كان الميل موافقا والارتفاع اقل من ارتفاع
قطر المدار يحصل فضل الدائر وانقصه من نصف الفضله
يبقا الدائر فان كان المدار اكثر من ارتفاع قطر المدار او الميل
معدوما او مخالفا فابن المري ونصف المدار من الجهة القرني هو

فضل الدائر

24
فضل الدائر انقصه انقصه من نصف القوس يبقا الدائر وما
قطع المحيط من القوس فهو السموت وجرت موافقه ان كان الميل موافقا
ووقع المحيط على الارتفاع والافتخالفه **تنبيه** فان زاد الارتفاع
على الميل الاكبر ونفذ را لابعاده فابعد في الجهة الاخرى
وان شئت فضع على وتد الارض وابعد عن المدار الاكبر
بقدر زيادة الارتفاع على الميل الاكبر ثم حرك المحيط فيهما حتى
يلتقي المري على الميل من مقنطرات الفضله ان كان والا فعمل للافق
فما بين المري وتد الارض من السموت هو فضل الدائر
وما قطع المحيط من القوس هو السموت وهو مخالف ان كانت الفضله
مخالفة او كانت موافقه ووقع المحيط على قوس الارتفاع والافاق
فان لم تكن فضله تعذرت هذه الحالة والله اعلم **الباب 18**
في معرفة درجة الشمس والميل والسعة ونصف الفضله
وارتفاع قطر المدار من فضل الدائر والسموت ومعرفة السموت
من فضل الدائر وعكسه وكل ذلك اذا كان الارتفاع معلوما
ضع على فضل الدائر من معكوس القوس فان كان اكثر من **ص** فضع
على الزايد من قوس الفضله ان كان والا فمن اول القوس وعلم على
مقنطرة الارتفاع ان كان فضل الدائر اقل من **ص** او كان اكثر
واستعملت قوس الفضله او وضعت على الزايد من اول القوس
والمقنطرات مطوية وانظر ما تحت المري من السموت في
الحال الاولين فهو السموت لهذا الارتفاع ثم حرك المحيط في هذه
الاحوال حتى يقع المري على المنقطة تحت الدرجة ولو نقلت

ولو نقلت لوسط السما وجدت الميل والافتق وجدت السعة
 ونصف الفضله او لخط المشرق وجدت ارتفاع القطران كان
 الميل موافقا ومي وضعت على الزايد من اول القوس لو تكن المقنطرات
 مطوية فقل على الارتفاع من مقنطرات الارتفاع ان كانت وانقل
 المري للمنطقة تجد نظير الدرجة فان لو تكن فقل على الافتق وانقل لنصف
 النمار ثاب بين المري ومدار الحمل فقل على قدره من الجمة الاخرى وانقل
 المري بالمخطط للافتق وثبت بالمخطط وعلم جيد هذا على مقنطرة الارتفاع
 وانقل المري للمنطقة تجد الدرجة او لنصف النهار تجد الميل
 او للافتق تجد السعة ونصف الفضله **وجه اخر** ضع على وسط
 السما وعلم على الارتفاع من جمة الميل فان تعذر فالتعد على
 في الجمة الاخرى وفضع على تد الارض والبعد عن المدار الاصغر
 بزيادة الارتفاع على الميل الاعظم ثم حرك المخطط في جميع هذه الصور
 حتى يقع المري على تمام فضل الداي من السموت الموافقة للميل فان كان
 فضل الداي اكثر من **ص** فحتي يقع المري على الزايد من المخالفة
 فما وقع تحت المري من المقنطرات فهو الميل فاعرف منه الدرجة
 والسعة ونصف الفضله وما قطع المخطط من احدي القوسين
 فهو السموت وجسمته كما مر في باب **وجه اخر** ضع على تقاطع الافتق
 تمام فضل الداي من السموت وعلم وانقل لنصف النهار ثاب بين
 المري ومدار الحمل ضع على تقاطعه له وعلم على مقنطرة الارتفاع
 وانقل للمنطقة ونصف النهار والافتق وخط المشرق تجد الدرجة
 والميل والسعة ونصف الفضله وارتفاع القطر **واتا** الدرجة

الدرجة من السموت فضع على تقاطع مقنطرة الارتفاع السموت الوقت
 ثاب بين المخطط ونصف النهار من القوس فهو فضل الداي فقل وانقل
 للمنطقة تجد الدرجة **وجه اخر** علم في نصف النهار
 على الارتفاع في جمة الميل ان امكن والا ففي الجمة الاخرى ثم
 انقل للسموت من قوس الارتفاع ان كان موافقا للميل وعلمت
 على الارتفاع في جمة فان علمت في خلاف جمة او كان السموت
 مخالفا للميل من قوس الفضله هذا ان كان الشطوح سما لسا
 وبالعكس ان كان جنوبيا فما وقع تحت المري من السموت فهو تمام
 فضل الداي فان تبين بالآخره ان كان الارتفاع اقل من ارتفاع
 القطر فزد ما تحت المري من السموت فهو تمام فضل الداي على
ص يحصل فضل الداي وما وقع تحت من المقنطرات
 مطلقا فهو الميل وحيث عرف الميل يعلم منه الدرجة والسعة
 ونصف الفضله وارتفاع القطر والله اعلم **الباب ١٤**
 في معرفة الارتفاع من فضل الداي والسموت اذا كانت الدرجة
 معلومة او الميل علم على الدرجة او الميل وانقل لفضل الداي
 من معكوس القوس فان زاد على **ص** فضع على الداي من قوس
 الفضله ان كان والا من اول القوس ان كانت المقنطرات مطوية
 تجد المري على مقنطرة الارتفاع من غير المطوية الا ان وضعت
 على الزايد من اول القوس فان لو تكن مطوية فقل على النظير وضع على
 الزايد اول القوس تجد الارتفاع من مقنطرات الارتفاع ان
 كانت والا فاحفظ ما قطع المخطط من السموت عند الافتق ثم علم

على الدرجة وانقل الخيط لمقاطعة الافق للمحفوظ من السموت
تجد المري على مقطرة الارتفاع **وجه اخر** وضع على نقاطه
تمام فضل الدائر من السموت للافق وعلم وانتقل لنصف النهار
واحفظ ما بين المري ومدار الحمل ثم علم على الميل او الدرجة
وضع الخيط على تقاطع المحفوظ من المقنطرات لمدار جد المري
مقطرة الارتفاع فان كان فضل الدائر اكثر من **م** وضع
على تقاطع الزايد للافق وعلم وانتقل لنصف النهار واحفظ ما
بين مدار الحمل على الدرجة او الميل وضع على تقاطع المحفوظ
للمدار فاقبض تحت المري من المقنطرات المطوية فهو الارتفاع
فان لم يكن فاحفظ ما قطع الخيط من السموت على الافق وضع على
تقاطع قدر من السموت الاخرى للافق ايضا تجد المري على مقطرة
الارتفاع **وجه اخر** وضع على نقاطه مقطرة الميل
في جهته فتمام فضل الدائر من السموت الموافقة للميل ان كان
فضل الدائر اقل من **م** والافق في مقاطعة مقطرة
الميل للزايد من المخالفة فان لم تكن المقاطعة ففي مقنطرات
الفضل وانقل لنصف النهار مطلقا فاب من المتري والمدار
هو الارتفاع **واما** الارتفاع من السموت فكل على الدرجة
او الميل وانتقل المري لسمت الوقت في جهته تجد على
مقطرة الارتفاع **وجه اخر** وضع على السموت من قوس الارتفاع
الوافق جهة الميل وعلم على مقطرة الميل ان امكن وانتقل لنصف
النهار فاب من المري والارتفاع والمدار فهو الارتفاع فان لم يكن

فض

وضع على السموت من قوس الفضلة وعلم على الميل من مقنطرات الافق وانتقل
لوسط السما تجد الارتفاع كما مر ولوتر الارض وزد ما بين المري
والمدار الا صغر على الميل الا عظم يحصل الارتفاع فان خالف
السمت الميل وضع على السموت من قوس الفضلة وعلم على الميل من مقنطرات
الربع هذا ان كان النسطح شماليا والا فاعكس الوضع والتعليم
بان تضع على السموت من قوس الارتفاع وتعلم على الميل من مقنطرات
الفضل فانتقل لوسط السما تجد الارتفاع كما تقدم والله اعلم

الباب ١٧ في معرفة تعريف الساعات النهار والدليل
واستخراجها والماضي والباقي منها اما تعريفها فهي نوعان احدهما
بسمي الساعات المستوية وهي ثلاث ثمن الدور وتختلف اعدادها
ولا يختلف مقدارها والنوع الاخر بسمي الساعات الزمانية التي
تختلف باختلاف الزمان وتختلف مقدارها ولا يختلف اعدادها
وهي نصف سدس قوس النهار **واما** استخراجها فهو ان تحل
قوس النهار لكل **ب** منه ساعة وما بقي دون خمسة
فالنسبة منها يحصل عدد ساعات النهار المستوية **وان** شئت
فاقسم قوس النهار على **ب** تخرج عدد ساعات النهار المستوية
القها من **ك** يبقى ثمة ساعات الليل المستوية **واما** الماضي
منها فالق الدائر الحقيقي كل خمسة عشر درجة ساعة والباقي
النسبة منها او اقسم الدائر على **ب** تخرج الماضي من ساعات
النهار اطرحها من عدد ساعات النهار يبقى الباقي للغروب
ساعات وكذا تفعل في الدائر من الليل **واما** الزمانية

فانظر ان كانت موضوعة بين المدارين فاعلم على لدرجه
وانقل المري بالخط للخط الخامس الذي يلي وسط السماء فاقطع
الخط من معكوس القوس فهو مقدار الساعة الواحدة الزمانية
وقوس النهار **٢٢** زمانية وايما لا تختلف وانما يختلف مقدار كل
ساعة منها وكذا الليل فان عث على نظير الدرجة وتقلب
للخط الخامس كما مر قطع من معكوس القوس مقدار الساعة الزمانية
الليلية وكذا ان طرحت النمارية من **٣٥** واما الماضي والباقي
منها فاسقط الدائر لكل ساعة قدرها والباقي اسببه منها
او اقسام الدائر على مقدار الساعة يخرج بينهما الماضي من ساعات
النهار اسقط ذلك من **١٢** ببق الباقي من ساعات النهار
وكذا تنقل في الدائر من الليل **واما** مقدار الزمانية
من عدم المستوية وعكسه فزود على عدد المستوية وبعده يحصل
مقدار الواحدة الزمانية وان الفيت من قدر الزمانية خمسة
بقي عدم المستوية والله اعلم **الباب ١٨** في معرفة
حد الظل واستخراجه من الارتفاع وعكسه اما حده فاعلم
ان الظل على قسرين مبسوط وهو الذي ينقص لزيادة الارتفاع
وهو الماخوذ من المتباينين القايه على سطح الافق وهو خط يخرج
من اصل الشخص مواز لجيب تمام الارتفاع وشخصه قطعه من عمود
الارتفاع فيجاب بين مركز العالم والسطح الذي هو عليه ومنكوس
وهو الذي يريد الزيادة الارتفاع وهو الماخوذ من المتباينين
القايه على الاسطحة القايه على سطح الافق **وان** شئت قلت

هو الماخوذ

هو الماخوذ من المتباينين الموازيه للافق وخط يخرج من اصل
الشخص مواز لجيب الارتفاع وشخصه قطعه من ترتيب
الارتفاع فيجاب بين مركز العالم والسطح الذي عليه الظل وقوس
الظل الموضوع في الالة قد يكون مبسوطا وهو الذي تتضايق
اجزائه من جهة اول القوس قد يكون منكوسا وهو الذي
تتضايق اجزائه من اخر القوس له قامة ينسب اليها القلم بوضع
الخط على **مد** من قوس الارتفاع فان قطع من اخر الظل **س**
فيستبي اجزا وستين ايضا وهو شهر وان قطع **١٢** فيستبي اصابع
وان قطع ستة او ثلث او نصف او ثلثين او سبعة فاقام
وان قطع خمسة ففضله فاذا اردت الظل لاي ارتفاع شئت
فضع الخط على قدر من اول القوس فما قطع من قوس الظل فهو ظل
ذلك الارتفاع مبسوطا ان كان الموضوع في الالة مبسوطا
والا منكوسا فان اردت الظل الاخر فضع على قامة الارتفاع فما قطع من قوس
الظل فهو الظل الاخر فان لو بين قوس الارتفاع موضوعا فضع على
تقاطع الارتفاع من السموت للافق وعلم وانقل لنصف النهار
فجاب بين المري والمدار من المقنطرات صنع على تقاطعه فاقطع من
قوس الظل فهو الظل المطلوب لشرطه وان اردت الظل الاخر
فاستعمل تمام الارتفاع يحصل المراد لان ظل كل ارتفاع مبسوطا
هو ظل تمامه منكوسا وبالعكس فان كان الارتفاع **٤٥** استوي الظل
وكان كل منهما قدر الثامنة فان كان الارتفاع اقل من **٤٥** كان المتبسط
اكثر من القامة والمنكوس اقل منها وبالعكس ان كان اكثر واذا ضربنا

المبسوط في المنكوس حصل قدر مربع القائمة ابدان على هذا اذا
 نقدر اخراج احد الظلين لعدد وفروع المحيط على اجزا الظل
 فاستخرج الظل الاخر واقسم عليه مربع القائمة يخرج الذي نقدر
واتا الارتفاع من الظل فضع على قدر الظل من قوسه فما قطع من
 اول قوس الارتفاع فهو ارتفاع الظل المفروض ان كان موافقا
 للقوس الموضوع بان يكونا مبسوطين او منكوسين والاثن احده
 واما قول الوقتين في رسا يلهم فما قطع من اول القوس فهو الارتفاع
 ان كان الظل مبسوطا والاثن احده مبني على ان القوس الموضوع
 مبسوطا وهو الغالب فان لم يكن قوس الارتفاع موضوعا فضع
 المحيط على الظل فما قطع على المقنطرات على المدار البعد عنه
 بقدره على نصف النهار وعلم وانقل للافق فما حاز المري من
 السموت فهو الارتفاع بشرطه فان لم يكن وضع المحيط على قدر
 الظل المحفوظ من قوسه بالزاوية عليه فاقسم عليه مربع القائمة يحصل
 الظل الاخر فاستخرج ارتفاعه كما حصل المطلوب والله اعلم
الباب ١٩ في معرفة الدائرتين الظهرو والعصر والدائرتين
 العصر والغروب يعرف وقت الظهر بتحول جرم الشمس عن محيط
 المسائرة وبزيادة الظل المبسوط بعد اضافة قطر او بمقدوره
 بعد عزمه ونقص الغاية بعد اضافة نصف القوس
 متلنا وكذا فضل الدائر الشرقي ويعرف وقت العصر بصيرورة
 ظل الشيء غير ظل الزوال واخر وقت الاختيا بصيرورة ظل الشيء مثليه
 خلا ظل الزوال او معنى المدق التي بينه وبين الظهر متمكنه والغروب

لغروب

لغروب الشمس او بمضي الدائرتين العصر والغروب المستخرج من
 الالة او الجداول مع زيادة اقلها نصف درجه وقد اوصفت
 ذلك في كتابي المسمى بنظر اليواقيت في مباشرة المواقيت فاذا علمت
 ذلك وضع درجة الشمس على خط العصر فابين المحيط ونصف النهار
 هو فضل دائر العصر المسمى بالدائرتين الظهرو والعصر وما قطع من
 اول القوس تزيد عليه نصف التقدم بل في المواقيت والا فانقص
 حصل الدائرتين العصر والغروب المسمى بالدائرتين للغروب
 فان لم يكن قوس الارتفاع موضوعا فضع الدرجة على خط العصر
 ان كان يقع المري على ارتفاع العصر وسماه فاحتفظ ما قطع المحيط على
 المدار والحد عنه بقدره على نصف النهار وعلم وانقل للافق
 فما حاز المري من السموت فاسقطه من **ص** يتقاما بابين
 الظهرو والعصر وزد عليه نصف الفضله في المواقيت وانقصها
 في المخالفه يحصل ما بين العصر والغروب فان لم يكن فضع على
 تقاطع الغاية للافق وعلم وانقل لنصف النهار فابين المري
 والمدار فضع المحيط على تقاطعه له فما قطع من قوس العصر الموازي
 للمدار فهو ارتفاع العصر ولا بد من الزيادة المتقدمة فما وقع تحت
 المري من المقنطرات فهو ارتفاع اول وقت العصر ومن السموت
 هو سماء ايضا فان لم يكن هذا الخط موضوعا فضع المحيط على الغاية
 وانظر ما قطع من قوس الارتفاع العصر الموازي لقوس الارتفاع ان كان
 فهو ارتفاع العصر فانقل درجة الشمس بقدره من المقنطرات يحصل
 ما تقدم فان لم يكن موضوعا فاعرف ظل الغاية وزد عليه قامه

حصل ظل العصر استخراج ارتفاعه لثوار ارتفاع العصر انقل درجة
 الشمس لقدم حصل المطلوب وان ردت على ظل الغاية ضعف قامته
 حصل ظل اخروقت الاختيار فاعرف ارتفاعه وفضل دايه كما مر
 بحد المراد ولك ان استخراج ببقية الاوجه كما عرفت والله اعلم
الباب ٢٥ في معرفة وقت العشاء ووقت الفجر
 وحصيلهما وحدهما واستخراجهما بعرف وقت العشاء لغروب
 الشفق باتفاق الائمة او بقدر حصته من الغروب والشفق هو
 الحرة المعترضه في افق المغرب بعد الغروب عندما ما انما الشفق
 وما لك واحد في اصح قوله وصاحبي ابي حنيفة وقال ابو حنيفة
 واحد في القول الثاني انه البياض الذي بعد الحرة وقرن الخري
 بن اصحابه فحصل في السفر كالأول وفي غيره كالثاني كما هو مبني في
 كتب الفقه وحده قوس من مدار الشمس فيما بين مركزها والافق
 الغربي حال كونها مخطه عن الافق الغربي **١٧** درجة على الصحيح
 وتعرف وقت الصبح بطلوع الفجر الصادق وهو المنتشر ضوءه
 معترضاً بالافق الشرقي او مضي قوس الليل خلاصة الفجر
 وهي المدة التي بين طلوع الفجر وطلوع الشمس وحدها قوس
 من مدار الشمس فيما بين مركزها والافق الشرقي حال كون الشمس مخطه
 عن افق المشرق **١٩** على الصحيح وقيل ان المعتبر في المصوتين ان تكون
 الشمس مخطه **١٨** فيما وهذا مردوداً عقلاً وشرعاً الا على قول
 ابي حنيفة فيمجد من جهه تساوي المصوتين وقيل بغير **١٩**
 الشفق **١٩** في الفجر وقيل غير ذلك قال الامتاني طبري الباطني

ثم راي

ثم راي المرآني وفضلاً المصرب بن العجري على **٢٥** والشفق على **١٩** وراي
 النصير الطوسي وفضلاً المشرق والشمس الفجر على **١٩** والشفق على **١٧**
 كما تقدم قال الشيخ جمال الدين بن لما روي في رحمه الله وقد امتحنا
 بعض حدائق المتأخرين في سنين متواليه يعني الشيخ علاي الدين بن الشاطر
 فوجدنا الثانية عشر وقت اسفار والعشرين وقت غلس قال والحق
 فيما الزيادة والنقص بحسب العوارض الحادثة مثل صفاء الجو وكدرته
 وقت البخار ونفثه وسدة الهواء ورقته ووجود القمر وغيبوبته
 وضعف نظر الراصد وحده والذي اعتمدوا عليه محققوا هذا
 العلم من الرصاد وغيرهم يعني كالنصير الطوسي والمويد الرضي
 وابي الوفا ذو الحاني وابي الزحان البيروني وغيرهم من ائمة الرصاد يتعمم
 بن الغزولي وابو الظاهر وغيرهما ان الشمس اذا اخطت عن افق المغرب
١٧ غرب الشفق اذا صارت مخطه عن افق الشفق **١٩** يطلع الفجر
 قلت وهذا عليه عامة فضلاء الموقنين وعامة مشائخنا في هذا الزمان
 ولا عبرة بما يفعل بعض الجهال المدعين والفجر فجران صادق وهو المعتبر
 وكاذب ويسبق الكاذب في الطلوع ويطلع مستطيلاً
 فوق العصا به السوداء التي يكون في اخر الليل وهذه العصا هي الخط
 الاسود الذي يتبين من تحته الخط الابيض وهو الفجر الصادق **واقفاً**
 استخراجها فضع درجة الشمس على قوسها اذا ردت فما قطع من قوس الارض
 فهو مقدار المصت المطلوبه فان لم يكن قوس الارض فاضرب موضعاً فاعرف
 ما قطع الخط من المنطرات على المدار وابعد عنه بقدر على نصف النهار
 وعلم بالمري وانقله للافق فاحاز من السموت فهو المراد بشرط كون قوس الشفق

لمقنطرة ١٧ عند مدار الحمل وقوس الفجر مقاطع لمقنطرة ١٤ عند المدار
ايضا والا فلا تستعملها **وان** شئت فعلم على نظير الدرع وانقل المري
لمقنطرة ١٩ للفجر و ١٧ للشفق وزد ما قطع الخيط من القوس نصف
الفصل في المخالف وانقص في المواضع تحصل الحصة المطلوبة
وان شئت فاستخرجها بالوجهين الاخرين بان استخراج الدائر لارتفاع
١٧ و ١٩ بدرجة الظير فهو المراد **تنبيه** قال جبري رحمه
الله تعالى فان نقصت غاية الظير عن سبعة عشر فالنصف الاول
من الليل حصة الشفق والثاني حصة الفجر ويتقدم جوف
الليل ثلث وكذا اذا كانت سبعة عشر ولتقصص عنها ويقع
ذلك حيث كان العرض **مط ك** على الصحيح المشهور
وهي مجموع الميل الاعظم وغاية المنقلب الشتوي والله اعلم
الباب ٢٠ في معرفة حركات القبلة واستخراجها **انما**
خذ فهو قوس دائرة الافق فيما بين نقطة المشرق والدائرة المارة
بالاقطاب اعني قطبي افقك وقطبي افق مكة **ك** حركت
اي بلد شئت **انما** استخراجها فضع على نصف النهار وابعده
عن مدار الحمل بقدر عرض **ك** في حصة ثلث انقل لفضل
الطولين من معكوس القوس ثا وبعث المري من السموت فهو سمت مكة
وحصته معلومة مما تقدم وما وقع تحت من المقنطرات فهو
ارتفاع سمت القبلة فان لم يكن في الربع سموت فاحفظ هذا
الارتفاع ثم علم على وسط السماء في حصة **م** ثلث حرك الخيط
حتى يقع المري على عرض **ك** من المقنطرات فاقطع من النور

فهو سمت مكة

فهو سمت القبلة فان كان في الربع سموت وعلو الارتفاع
وحمل فضل الطولين فعلم في وسط السماء على عرض **م**
وانقل المري لمقنطرة الارتفاع جده على سمت القبلة **وجه**
احرض على تقاطع المقنطرة المساوية لعرض مكة في القدم
والجهد لتقام فضل الطولين من السموت وعلم على التقاطع
وانقل لنصف النهار فابن المري ومدار الحمل فهو ارتفاع
سمت القبلة فكل العمل **وانما** سمت اي بلد شئت فهو كما تقدم
سعد على نصف النهار عن مدار الحمل بقدر عرض البلد المفروض
في حصة وتنقل لفضل الطولين من معكوس القوس جبر المري
على سمت البلد المفروض وعلى ارتفاعه وكذا بقية الواجه
المتقدمة كما علمت **واما** جهته فان كان البلد المفروض
عرضه مخالف لعرض بلدك فسمته مخالف وان كان موافقا
وهو اكثر من عرض بلدك او مساو فسمته موافق وان كان اقل
فاستخرج الارتفاع الذي لاسمت له بالميل المساوي لعرض
البلد المفروض فان كان اقل من ارتفاع سمتك فهو مخالف وان كان
اكثر فموافق فان تساويا فالبلد على خط المشرق والمغرب
بلدك ثلث انظر ان كان **م** او البلد المفروض
اطول من بلدك فسمته شرقي وان كان اقل طولا فسمته غربي
فان تساويا فالبلدان على خط وسط السماء فان كان البلد المفروض
اعرض من بلدك في هذه الحالة وحصته موافقة لعرض بلدك
فجسه سمتا جهة القطب الظاهر في بلدك والا ففي جهة الخفي

تنبيه فان عدد العرضان فالبلد على خط المشرق والمغرب
 ومن قال انما يكونان على خط المشرق والمغرب انما ويا في العرض
 فاذعه كوشيار فقد اخطا وقد نبهت على ذلك في المطلب
 ونظر اليواقيت وغيرها **فصل** قال بن الفاضل في كتابه
 المسمى بالمنزل العذب الباب التاسع والخمسون في ذكر
 ما تدعو اليه ضرورته الحاج من معرفة سمت القبلة في منازل
 الحجاز من بلدنا مصر الى مكة شرiffها الله تعالى سمت قبلة مصر
لن بعد الى منزلة السويس ومن السويس الى خرد **ومن** خرد
 الى عونة ايليا **ومن** العونة الى عيون القصب **ان** ومن
 عيون القصب الى الينبع وهي اول بلاد الحجاز **ون** الينبع الى
 بدر **ون** بدر الى الجحفة ويقال لها رابع **ون** الجحفة
 الى خليص **س** **ون** خليص الى بطن المروم وكل ذلك في الربع الشرقي
 الجنوبي ومصر في الربع الغربي الشمالي وكل هذه السموت قد مررها
 الا قدمون وثقلها بن سمعون وغيره فاعتمد عليها وباللغة التوفيق
قلت وقد وافقه الشيخ شمس الدين بن الغزولي في نقلها عن رصده
 الا قدمين ولم يختلف الا في سمت مصر فقال انه **ح** وفي سمت العقبة
 فقال انه **هـ** وفي ايدي الناس سموت كثيرة مختلفة ومخالفة لهذه
 والله اعلم بالصواب من ذلك وليعتمد ما سقل عن الائمة دون غيره
فادع اضرب تمام ارتفاع سمت البلد المنزول في سمته وستين
 وثلاثين تحصل ما بين البلدين من الاميال والميل كجسم اربعة
 الاف ذراع وان سمت عدد الاميال على ثلاثة خرج ما بينهما

من الفراع

من الفراع وان سمت عدد الفراع على اربعة خرج ما بينهما من الابدود
وان شئت فاضرب تمام ارتفاع هذا السموت في خمسة ونصف
 وهي **كج** يحصل ما بين البلدين من الابدود واذ اضربت
 عدد الابدود في اربعة حصل ما بينهما من الفراع واذ اضربت عدد الفراع
 في ثلاثة حصل ما بينهما من الاميال وكذا اذ ضربت عدد الابدود
 في **ب** وذراع الميل هاشمية والذراع الهاشمية ست قصبات والعقبه
 اربع اصابع والاصبع عرض ست شعيرات بطون بعضها الى بعض
 من الشعير المتوسط والشعيرة ست شعيرات من ذنب البردون
 وهو البغل والله اعلم **الباب ٢٢** في معرفة تعريف الجهات
 واستخراجها اما تعريفها في وسط الشمال ووسط الجنوب ووسط
 المشرق ووسط المغرب **واما** استخراجها فاستخرج سمت
 الوقت وجهته فان كان شرقا جنوبيا او غربيا شماليا فضع على قدم
 من اول القوس اعني قوس الارتفاع وان كان غربيا جنوبيا او شرقيا
 شماليا فضع على قدم من معلوس القوس وثبت المحيط عليه بشعبه او نحوها
 وضع الربع على ارض مستوية بحيث يوازي سطح الافق ويكون مركزه
 لجهة الشمس علوشا قولاني محيط وسائر بطله محيط الربع حتى يطابقه
 من المركز الى المحيط فحينئذ يكون الربع موضعا على الجهات وخطه الذي
 ابتدأت منه بعد السموت هو خط المشرق والمغرب والآخر خط نصف
 النهار فخط الجانبين خطين مستقيمين متقاطعين على قوائم بحيث
 يكون بينهما اربعة ارباع فهذه هي الجهات واعلم ان خط المشرق والمغرب
 يفصل بين الشمال والجنوب وطرقاه نقطتا المشرق والمغرب

شع

وخط نصف النهار يفصل بين المشرق والمغرب وطرفاه نقطتا الشمال
 والجنوب وتلك انك متى استقبلت المشرق كان الجنوب عن يمينك
 والشمال عن يسارك والمغرب وراءك فعلى هذا يكون لكل ربع جهتان
 جهة من المشرق والمغرب وجهة من الشمال والجنوب والذي بين
 نقطتي المشرق والشمال شرقي شمالي والذي بين نقطتي الشمال
 والمغرب غربي شمالي والذي بين نقطتي المغرب والجنوب غربي
 جنوبي والذي بين الجنوب والشرق شرقي جنوبي فالت على خط
 المشرق والمغرب علامة الشرق والغرب وعلى طرف خط نصف النهار
 علامة الجنوب والشمال فلهذا هي الجهات **وجه** اخر وضع الخط
 على قدر سمت الوقت من اخر قوس الفصلة ان كان شرقيا جنوبيا او غربيا
 شماليا والا فمن اوله وضع الربع على سطح الارض بشرطه وعلو شاقولا في خط
 وسائر بطله خط الربع فيكون الربع منطوقا على الجهات وخط الذي
 ابتداء من بعد السميت هو خط نصف النهار فخط الى جانبيه
 خطين مستقيمين كما مر تحصل الجهات وهذا خاص بالربع الكامل **وجه**
 وضع على السميت من قوس الارتفاع ان كان شرقيا جنوبيا او غربيا شماليا والا
 من قوس الفصلة وكل العمل يحصل الجهات **وجه** اخر فاما اذا كان قوس
 الارتفاع محذوف فاص على تقاطع الارتفاع بقدر سمت الوقت ان كان
 شرقيا جنوبيا او غربيا شماليا والا فضع على تقاطع الارتفاع السميت
 وعلم بالمرى وانقل لنصف النهار فابن المرى ومدار الحمل احطه شم
 وضع على تقاطع المحفوظ للمدار وثبت الخط وسائر بالخط المثلث فيكون
 موضعا على الجهات **وان** طيئت ان تقع على السميت من قوس الفصلة بشرطه

وكان محذوف

وكان محذوف فافضع او لا على قدر تقاطع تمام السميت للمدار ان
 كان شرقيا جنوبيا او غربيا شماليا والا فلي تقاطع السميت للمدار وانظر
 ما قطع الخط عليه من المقطرات احطه وابعده عنه بقدره على نصف النهار
 وانقل المرى للافق وثبت الخط فلهذا اقام تمام الوضع على قوس الفصلة
 ويصير هذا الوجه كالوجه الثاني الا ان الخط موضوع على قوس الفصلة
 فلهذا هو والارتفاع في كانت الشمس على الافق فالسعة هي السميت وان كان
 الارتفاع لا سميت له فظل الخط المثلث هو خط المشرق والمغرب ومتى كان
 السميت **م** بان كان وقت الاستواء فظل الخط هو خط نصف
 النهار اقر على كل منها خطا مستقيما كما عرفت يحصل الجهات والله اعلم
الباب ٣٣ في معرفة اخراج الجهات بطريقة الدائرة السطحية
 من الشمس اذا كانت ظاهرة ولها شعاع ومعرفة الجهات من الحوالا
 الثابتة ومن الشمس اذا كانت منكسرة الشعاع من الريح وهو من الدائرة ايضا افصح
 بركا رافحة سميت بان تقع احدي رجله في مركز الريح وقفح الاخرى
 الى ان تبلغ طرف قوس الارتفاع او بان يضع احدي رجله في اول القوس الاخرى
 على اخر السب من القوس فلهذا هي الفتحة السطحية فادري حينئذ دائرة
 في سطح مستوي يوازي سطح الافق وعلم مركزا ثم علو شاقولا في خط وسائر
 بطله مركز الدائرة ومحيطها ثم علم في ظل الخط علامة عند المحيط من جهة
 الشمس فهي علامة السميت في جهة المشرق اذا كان الارتفاع شرقيا وفي جهة
 المغرب ان كان الارتفاع غربيا ثم افصح البركار من اقسام قوس الارتفاع الذي
 اعتبرت به الفتحة الاولى بقدر سمت الوقت وضع احدي ساقيه في
 علامة السميت وعلو بالاحري علامة في خلاف جهة السميت من الجنوب والشمال

فمنه العلامة هي نقطة المشرق ان كان الارتفاع شرقا ونقطة المغرب ان كان
 مغربا **وان** شئت فقل علامة السم في خلاف جهة الشمس ثم علم العلامة الثانية
 في جهة الشمس حصل نقطة المشرق ان كان الارتفاع غربيا ونقطة المغرب ان كان شرقيا
 فاخرج مناهضا مستقيما ما رايا بالمرور ونفذ للجهة الاخرى ثم خط المشرق والمغرب
 وبعده بخط اخر حصل خط النهار ولك ان يتبعه عن علامة السم ان كانت في جهة
 الشمس بقدر تمامه في جهة حصل نقطة الجنوب ان كان السم جنوبيا
 ونقطة الشمال ان كان شماليا فاخرج من هذه النقطة خطا مستقيما ما رايا بالمرور
 ونفذ للجهة الاخرى فهو خط نصف النهار وان كانت علامة السم في جهة الشمس
 فابعد عنا بنما والسم في خلاف جهته حصل نقطة الشمال ان كان السم
 جنوبيا والافتقطة الجنوب فاخرج مناهضا نصف النهار واقم عليه خطا
 مستقيما فهو خط المشرق والمغرب وتنقسم الدائرة بما اربعة ارباع **واما** اخراج
 الجهات من الكوكب لثابته ومن الشمس من السعة فاعرف مقدار سمت
 الكوكب في حال ظهوره او الشمس وضع على قدم من اول قوس الارتفاع او من اخر شرطه
 صا او تقديرا وثبت وضع الربع على الارض بشرطه واجعل المحيط المتقل بينك
 وبين الربع وعمضا حدي عينيك وحرك الربع حتى يسير خطه بخط الشا قول
 حال كونه منصف الكوكب او الشمس في ذلك يكون الربع موصوفا على الجهات
 وكذا اتفعل في الدائرة تحرك يدك حتى يسير عنك مركز الكوكب والشمس ومركز
 الدائرة معا وعلم في المحيط علامة في الموضع الذي استتر عنك بالمحيط وهو على
 تلك الحالة ثم كلا العمل كما تقدم حصل الجهات والله اعلم **الباب**
 في معرفة استخراج القبلة من استخراج الجهات واعرف الربع الذي في جهته من الجنوب
 والشمال والشرق والمغرب موافقا للجهتي سمت مكة فهو الربع الذي فيه سمت

القبلة

نضع ربع الدائرة فيه ثم ضع المحيط على قدر سمت القبلة من قوس الارتفاع مبتدئا من خط الربع
 الموازي لخط المشرق والمغرب المستخرج في الارض في زيد يكون محيط الربع منقطعا على
 سمت مكة وطرفه الذي على المحيط هو عين القبلة **وان** فاخرج الجهات بالوجه
 الثالث وهو ان تضع المحيط على سمت الوقت من قوس الارتفاع ان كان شرقيا جنوبيا
 او غربيا شمالا والافترس قوس الفضل وسائر خطه بالمحيط المتقل فيكون الربع موصوفا
 على الجهات فلا خط الجهات بل وضع المحيط والربع ثابت موصوفا على سمت مكة
 من قوس الارتفاع او من قوس النفل بشرطه السابق في سمت الوقت فيكون المحيط منقطعا
 على خط سمت مكة والتوجه لطرفه الذي على المشرق ان شرقيا والذي على المغرب ان كان
 غربيا **وجه** استخراج الجهات في الدائرة الستينية ثم افتح البركار بقدر
 سمت القبلة من اقسام قوس الارتفاع الذي اعتبرت به الدائرة ثم اضع احدي
 رجله في نقلة المشرق ان كان سمت القبلة شرقيا وفي نقطة المغرب ان كان
 غربيا وعلم برجله الاخرى علامة في جهة الجنوب ان كان جنوبيا والافترس جهة
 الشمال حصل نقطة القبلة **طريقه** اخري في الطريقة الستينية
 من غير اخراج الجهات علم علامة السم في جهة الشمس ومقابلها او نحو سمت
 مكة من المشرق والمغرب ومقابلها وايما ثم خذ النفل بين سمت القبلة وسمت
 الوقت ان وافقه في جهته جميعا او خالفه فيهما جميعا والافترس جميعا
 وافتح البركار بقدر الفضل والمجموع من القوس الذي اعتبرت به الدائرة
 واستقبل علامة السم بان تجعل مركز الدائرة بينك وبينها وضع احدي
 ساقيه فيما ان كان سمت القبلة شرقيا جنوبيا او غربيا شمالا فاعلم بساقي الاخر
 علامة ثمانية من جهة يمينك ان جمعت واخذت الفضل وكان سمت القبلة
 فان كان سمت الوقت من يسارك وان كان سمت القبلة شرقيا شمالا او غربيا جنوبيا

فعلم من جهة يمينك ان اخذت الفضل وكان سمت الوقت والاشمس
 جهة يسارك فمخرج بين هذه العلامة والمرکز بخط مستقيم ونقطة
 الي المحيط من الجهة الاخرى فخط القبلة وطرفه الذي هو العلامة الثا
 هو القبلة ان كنت علمت علامة سمت في جهة سمت مكة والافطره
 الاخرى هو القبلة **تنبيه** متى لم يكن فتح البركار بعد مجموع سمتين
 او فضلا بان كان صغيرا وفتحته ضيقة او زاد المجموع في صورة الجمع على
ص فا فتحه بنصف ذلك العدد وضع احدي رحليه في علامة سمت
 والاخرى في جهة يمينك او يسارك بشرط ما السابق وثبتها وانقل الذي في
 علامة سمت الي تلك الجهة وعلم علامة في النقطة الثانية بكل تخيل
 المطلوب **تنبيه** متى سوي سمت الوقت سمت القبلة في قدر وجهيته
 فظل المحيط المنقل هو خط القبلة والوجه جهة الشمس والحالة هذه وان ساواه
 في قدره وخالفه في جهتيه فظل المحيط هو القبلة لكن التوجه للجهة الاخرى
 وان ساواه في قدره وخالفه في الشمال والجنوب فقط ووافق في التشرير
 والتخريب فظل المحيط هو تربع القبلة وكذا اذا ساوي سمت الوقت
 الخراف سمت القبلة في قدره وخالفه في التشرير والتخريب ووافق
 في الجنوب والشمال فربع القبلة خط مستقيم تقاطع خط القبلة على قوايم
 كخط نصف النهار والمشرق والمغرب **تنبيهان** الاول اني ائت سمت اي بلد شئت
 مقام سمت القبلة ونقلت به فاعرفت في القبلة حصل سمت البلد المطلوب
 وسمت البلد عبارة عن جهتها على التعيين وكذا اذا ائت سمت البلاد
 انفتح مقام سمت القبلة ايضا في كل ما تقدم حصل سمت البلاد اهني فخط
 سمت والبحار تضع محله البلاد اهني ويحل عمله وطبقة الوقت ان يخرج له

في قارة
 في قارة
 في قارة

السمت فقط وسمته في مصر سبعة وعشرين ونصف **الثاني** ينبغي
 مراعاة عشرة امور لا وان تاخذ جملتها من رخصا وولدان وتقره في الطين
 والبصر ظاهرا وجهه المستوي الثاني ان ترن سطحه لظاهره سلفه او ما
 الي ان يوازي سطح الافق الثالث ان تحم وجه السطح بغيره او نحوها لظهوره المخطوط سرفه
الرابع ان يكون البركار صحيح السير والمسطرة صحيحة ايضا وتعرف صحته بوضع
 حرفا على وتر القوس ويكون الوتر من شريط او شعر الخاسر ان ترسم الدائرة متسعة
 بحيث يظهر فيها مقدار الدرجة الواحدة واسمها ويكون من فتحه معلوم
 من رجب كرسيل في العمل ويقرب للصحى السادس ان يكون لاختلاف الارتفاع
 اثنين فاكثر لانه ربما كان الربع الواحد غير صحيح فالعدد اضبط السابع
 ان ترن على الارتفاع درجة او ما يثبت به الكسري الصحيح ان كان الارتفاع متزايدا
 وتنقصه ان كان تناقصا وتجهتاه ونظيره ولا يميل اذا احاط وتنه الثان
 ان تستخرج سمت من جدا وله المحسوبة الصحيحة لانه ابلغ في التحديد والالات
 لا يعتمد عليها مثل هذا الخطا اثرها التاسع ان تكون الشمس قريبة من الافق
 لانه اقرب للصحى ما اذا كانت قريبة من الزوال **العاشر** ان يكون محيط
 الشا قول معلما في شي سببية او نحوها لان يد الادنى لا تشك غالبا بل
 تضطرب عروقه وان يكون الريح ساكنا يسيرا بحيث لا يغير هذه طرق صاعده
 من راماها تخرج عمله ممر را بعون الله تعالى والله اعلم **الباب** **٢٩**
 في معرفة نصيب المحيط اعلم ان المحيط نوعان جنوبي وهو الذي يكون في المحيط
 الجنوبي اعني الذي اذا استقبلته كان المشرق عن يمينك والمغرب عن يسارك
 وشمال وهو ما يكون في المحيط الشمالي وهو الذي اذا استقبلته كان المشرق عن يسارك
 والمغرب عن يمينك المستعمل غالبا في المحيط الخالف لجهة عرض البلد لان الدواب

الكواكب لظاهرة عليه أكثر من الظاهر على المواقف ومن طرق استخراجها ان يعلق
 في خط الربع شاقولا ثم تقص وجه الربع الآخر على وجه الحائط المسوي الذي
 تريد نصب الحائط فيه وحرك الربع بيدك حتى يقع الخط على أحد خطي الربع
 فاذا انطبق عليه فاسند مسطرة صحيحة لمركز الربع الموازي للخط بحيث يصير
 مركزها موازيا لخط الربع وتبسطه في الحائط باذا المسطرة خطا مستقيما
 فهذا الخط هو خط نصف النهار **وان** شئت فقل شاقولا في حيط واجعله
 بينك وبين الحائط وغمض إحدى عينيك وعلوما استر عينك بالخط ان
 الحائط فهو نصف النهار سواء كان سطح الحائط مستويا او غير مستويا فاضرب
 فيه رزتين يكون بينهما قدر فترتين ثم استخراج خط نصف النهار في موضع
 من وسط الارض بحيث لو مد دته لجمعة الحائط لوصل لمسطرة حجر
 الرزتين ولو مد دت الخط الذي في الحائط لاجتمع طرفاهما والاسهل
 في استخراج خط نصف النهار الذي في الارض ان يستخرج منها خط المشرق
 والمغرب وتلك بقدر ما تحتاج اليه وتدرق سمادا او نحوه في مسقط
 حجر الرزتين ويحبل فيه طرفي خط وتدر الحائط حتى تقاطع خط المشرق
 والمغرب على فواير فيكون الخط مبنيا منطبقا على خط نصف النهار
 فخط تحت الحائط فطابا وبالن في تحريره فهو خط نصف النهار ثم اضرب
 فيه رزتين او رزتين بحسب اختيارك والاهسن ان تقرب الرزتين بحديد
 حتى عن الحائط واجعله في الثلاث والاربع خطا تدخله من العليا التي في
 الحائط وتخرجه فتدخله من الذي في الارض بحيث يكون طرفه حال
 دخوله يلي الحائط ثم ادخله من سفلي الحائط فهذا هو خط المساطر
وان شئت ان تستغني عن استخراج خط نصف النهار الذي في الارض

فاحمد

فاحمد في رزتي الحائط خطا طويلا بقدر ضعف ما تريد بعد
 الرزتين السفلي عن عليا الحائط واربط طرفيه في الرزتين وخذ عملا
 محورا يكون احده وقت الاستواء وعند فراغه امسك الحائط من وسطه باصبعك
 وشده وحرك يدك يمينا وشمالا حتى يستتر جميع الحائط الذي في الرزتين السفلي
 بظل الذي في العليا واصبعك مع الحائط على سطح الارض فاعلم حينئذ تحت
 وسط الحائط علامة واضرب بينهما رزتين واجعل الحائط في الثلاث فهو
 المطلوب فان اردت ان تجعل تحت خطوط فضل الدائر فلا بد ان يكون
 موازيا لمحور العالم ويسمى الخط في هذه الحالة محورا الموازاة لمحور
وطريق ثمة محورا كما مر لكن يجعل بين الرزتين السفلي التي في الارض
 وبين مسقط حجر العليا قدر ظل عرض البلد المبسوط وبين العليا ومسقط
 حجر نفسها قدر قائمه يعبر ذلك بمقياس كذا في وختم هذا بشرط
 ان يكون سطح الارض موازيا للافق ووسط الحائط مستويا قائما عليه ولا يغير
 سطح الارض هنا وفي الجهات حقيقه الارض بل كل سطح مواز للافق
 والاسهل في نصبه محورا ان تدق رزتي الحائط ويحبل طرفي خط
 في العليا وتستخرج خط نصف النهار في الارض ثم تضع الخط عليه في
 موضع ما وشده الحائط بيدك او بيد غيرك ثم اسند همد في الريح
 للحائط اسنادا لطيفا وعلق في خط الربع شاقولا واعرف ارتفاع الحائط فان
 كان أكثر من عرض البلد فاعذب بين الحائط والحائط على خط نصف النهار
 وان كان اقل فتره منها حتى يساوي عرض البلد فعند ذلك علم موضع الخط ودق
 الرزتين في العلامة وبالن في دها بحيث يميز الحائط الخارج منها خارجا من موضع
 العلامة وانصب الحائط فيكون محورا ولا تحتاج في هذا ان تكون الارض مستوية

ونصفه د قايق وتحسينات وامور صناعية تقصر العناء **واما** رسم
خطوط فضل الدايير تحت الخط الموازي للمحور فطريقه ان تاخذ منك اباجي
معتد او يكن غرضه اوج او اقل بحسب ما تريد ثم اقلبه وقت الاستواء
فخذ فرانه علم في ظل الخط على وجه الحايط تقطع متفرقة واقلب الكتاب
لسرعة وعند فرانه علم ايضا في ظل الخط تقطع حتى تظهر وجه السطح ثم ضع حرف
المسطرة على النقط الاول واجمعها بخط ثم اقلب بالنقط التي بعد بها كذلك
تربا التي بعد بها كذلك للاخيرة فخذ خطوط فضل الدايير الغربي **واما**
الشري في فخذ على صحيحا قبل استئان وجه الحايط فلما يستند ويرى ببقا
فضل الدايير في ذلك الوقت جناسات من غير كسر ديلا فخلو في ظل الخط
ايضا فاما الزوال ثم اجمع تلك النقط بخطوط ففي خطوط فضل الدايير الشري
وان شئت فقدم الشري على الغربي ولا في كيدية قطع الخطوط وهياضا
وتحسينا ثانيا والله اعلم **الباب ٢٤** في تعريف المطالع الفلكية
واستخراجها وتحويلها لدرج السوا ومطالع كل برج على انفراد **اما**
تعريفها ففي عبارة عن الماصي من الزمان من حين يتوسط راس الجدي الى توسط
الشمس وهي ايضا قوس من معدل النهار فيما بين دبرت بن عظيمين غير ان تقطعي
العالم واحداهما مانه راس الجدي والاخرى ثمر الزوال او بالجزء المطلوب
مطالعها فعلى هذا يكون ابتداءها من اول الجدي والاحسن ان يقال
قوس من معدل النهار فيما بين دائرة الميل المانه راس الجدي ودائرة نصف النهار
بحال دون الجزء المطلوب مطالعها عليها وهي هذه المطالع الفلكية لعدد واختلافها
 باختلاف العروض ولا نقا اذا افترض ابتداءها من اول الحمل كانت بعينها هي المطالع
البلدي في البلد الذي لا عرض له المعبر عنه بالفلك المستقيم ويسمى ايضا مطالع

الزوال

الزوال لا لمطالع الشمس اكانت على دائرة نصف النهار انما امرت عليها تكون قد زالت
ودخل وقت الظهور وهي الحقيقة مطالع الاستواء ودرج معدل النهار وتسمى
درج المطالع ودرج تلك البروج وتسمى **برج السوا** **واما** استخراجها فضل الخط
على الدرجة المطلوب مطالعها فاقطع من معدل القوس فهو المطالع ان كانت
الدرجة من ثلاثة الجدي فان كانت من ثلاثة الحمل فزد ما قطع من اوله على
ص او من ثلاثة السرطان فزد ما قطع من معدل على **قف** او من ثلاثة
الميزان فزد ما قطع من اوله على **رع** فاما كان هو مطالع الفلكية من اول الحمل
وجد اخر وضع الخط على الدرجة واحفظ ما قطع من المقطعات على مدار
الحمل ثم ضع على نصف النهار وعلم على المحفوظ من جهة الشمال فموسهل وحرك الخط
حتى يقع المري على الاقناب من المري ونصف النهار من السموت فهو المطالع في ثلاثة
الجدي وانقصه من **قف** في ثلاثة الحمل وزده عليها في ثلاثة السرطان
واستطد من الدور في ثلاثة الميزان وان اعتبرت ما قطع من اول القوس
في الوجه الاول وما حاز المري من السموت لنقطه المشرق في الوجه
الثاني ان كنت في ثلاثة الحمل وطوت من **قف** في ثلاثة السرطان
وزدته عليها في ثلاثة الميزان والقيت من الدور في ثلاثة الجدي كان
ذلك هو المطالع الفلكية من اول الحمل وليس كذلك مطالع الزوال الذي تقدم
تعريفه بل هذه المطالع هي التي تختص هذه الدرجات المفروضة من المطالع الفلكية
واما استخراجها كذلك فنرب عليها معرفة المطالع البلدي بوجه ثاني
بعد هذا الباب فان زدت على هذه المطالع **ص** حصلت المطالع
اوردت عليها **رع** او على الفلكية **قف** او استخرجت الفلكية
لنظير الدرجة حصلت مطالع نصف الليل **واما** مطالع كل برج على

فاسقط مطالع اوله من مطالع اخره تنفاطالعه وكذا اذا اردت
 مطالع درجات باعالمها فاسقط مطالع اولها من اخرها **وانما**
 تحويلها لبرج السواء وهو استخراج الدرجة من المطالع وطريقه
 ان تسقط المطالع **ص** لكل ثلاثة مضين من اول الجدي
 وما بقي **ص** وضع الخيط عليه من اول القوس ان طرحت **ص**
 مرة واحدة او ثلاث مرات فان طرحت مرتين او لو طرح شيئا بل كانت
 المطالع ابتداء اقل من **ص** فضع عليه من اخره فما قطع تحت المري من
 ثلاثة الجدي ان لو طرح شيئا من ثلاثة الحمل ان طرحت **ص**
 مرة ومن ثلاثة السرطان ان طرحت مرتين ومن ثلاثة الميزان ان
 الغيت ثلاثة ففوال درجة التي تترك المطالع مطالعها **وان** شئت
 فضع على تقاطع الاقل لباقي بعد طرح الشعير من السموت ان كان
 الطرح مرة او ثلاثا وعلى تقاطع الاقل تمامه ان كان الطرح مرتين
 او لو من طرح وعلم بالمري وانقل لوسط السما قايين المري ومدار
 الحمل وضع الخيط على تقاطعه بقدره يقع على الون وعلم ان الخيط يقع على
 اربعة اجزاء من النقطة سبعة الدرجة من المطروح ان كان لا شيء
 من ثلاثة الجدي او مرة من ثلاثة الحمل او مرتين من ثلاثة السرطان
 او ثلاثا في الباقي والله اعلم **الباب ٢٧** في تعريف المطالع
 البلدية واستخراجها واستخراج مطالع الغروب ومطالع الوقت
 ومطالع كل برج على الفراده وتحويل المطالع لبلدية من غير الة **انما**
 تعريفها هي عبارة عن الماضي من الزمان منذ طلعت راس الحمل الى طلوع
 الشمس وعبارة عما يطعن من معدل النمار من حين تطلع راس الحمل

لطلوع الشمس

الى طلوع الشمس وعبارة عما يطعن من معدل النمار من حين تطلع راس الحمل
 لطلوع الشمس وهو ايضا قوس من معدل دائرة النمار في ما بين الاقن ودائرة
 الميل المارة براس الحمل فعلى هذا يكون مبداءها من اول راس الحمل **وانما**
 استخراجها فانظر ان كانت الدرجة من ثلاثة احد الاعداد التي تضع عليها
 والمري على نظيرها وعلم موضع الخيط في القوس علامة لثقل المري بالخيط
 للافق قايين العلامة والخيط هو المطالع ان كانت له درجة من ثلاثة
 الحمل والافرد لها على **قف** يحصل المطالع وان كانت من ثلاثة احد
 الاعداد قايين وضع وعلم عليها وعلم في القوس وانقل المري للافق قايين الخيط
 والعلامة الفد من **قف** وان كانت من ثلاثة السرطان والافرد
 تبقى المطالع وتسمى البلدية لاختلفا بها باختلاف البلاد ومطالع الشروق
 لانه لها مدة لها **فان** لو يكن القوس موضعا فضع الخيط على الدرجة
 فاقطع على المدارين المقطرات بعدد ما بقدره على نصف النهار من جبهة
 المرز وعلم وانقل للافق وعلم على موضع المري علامة ثم علم على الدرجة ان كان
 مخالفه والافرد على نظيرها وانقل للافق فاقطع الخيط من المقطرات
 على المدار بعدد ما بقدره على نصف النهار في جبهة المرز وان كانت الدرجة
 صاعدة والافرد في الجهة الاخرى وعلم وانقل للافق قايين المري والعلامة
 هو المطالع البلدية ان كنت في ثلاثة الحمل والافرد سقطه من **قف**
 في ثلاثة السرطان وزد عليه ما في ثلاثة الميزان والطرحه من له وري
 ثلاثة الجدي خذ المطالع لبلديده **وجه** اخذ استخراج المطالع
 العلانية من اول الحمل وزد عليه نصف التعديل في المخالفة وانقصها في
 الموافقة فما كان فهو المطالع البلدية وهي مطالع الشروق **واما** مطالع

فتعرفها هو المتقدم بعينه الا انك تبدل لفظ الشروق بلفظ الغروب
والا فترتد بالعربي بحصل تعريفها **واما** استخراجها فاعرض ان نظير
الدرجة هي لدرجة واستخرج لها المطالع بالوجه المتقدم يحصل
المطلوب **وان** شئت فاسقط من مطالع الزوال نصف القوس او زد
علي مطالع نصف الليل نصف قوس الليل فما كان فهو مطالع الشروق وان زد
علي الفلكية نصف القوس ويلي ببلدية قوس النهار ونقصت منها قوس الليل
او من مطالع نصف الليل نصف قوسه كان الحاصل والباقي هو مطالع الغروب
قاعدة لجميع المسائل المتعلقة بالمطالع متى اردت ان تسقط عددا
ولا يكن الاسقاط فزد علي المسقط منه ووراثه اسقط من المجموع او اطرح
المسقط من الدور وورث الباقي علي المسقط منه او اطرح المسقط منه من
المسقط واتق الباقي من الدور وتحصل في جميعها المطلوب وان جمعت
عدد العدد وزاد المجموع علي الدور فالزايد هو المطلوب لان المطالع
لا تزيد علي الدور ابراء **واما** واما مطالع الوقت فود الماهي من الشروق
علي مطالعه او من الزوال علي مطالعه او من الغروب علي مطالعه او من نصف الليل
علي مطالعه يحصل مطالع الوقت المطلق وكذا اذا القيت لباقي لكل من هذين
الاوقات من مطالعه **واما** مطالع كل برج علي انفراد فالتو مطالع اول
من اخره وكذا في درجات معلومه واعلم مطالع كل برج بين بعدها
عن احد المنقلبين بعد واحد بالبلد مسا والمجموع مطالعها بالفلك
وان الفضل بين مطالع كل برج هو نصف فضلته فزد نصف فضل
كل برج علي مطالعه الفلكية ان كان لها بطا ونقص ما ان كان صهرا
تفضل مطالعه البلدية وان الفلكية لكل من الحمل والسنبلة والميزان

والخوت

والخوت **كوب** ونصف فضلته في عرض **ل** وهو لكل من التور
والاسد والعقرب والدمالي **كط** ونصف فضلته في عرض
ل ايضا **هـ** ولكل من الخوت والسرطان والقوس والمجدي **لج**
ونصف فضلته **ب** في عرض **ل** ايضا **فالف** اذا عرفت مطالع
البرج ما فاضعت مطالع ذلك البرج وحط رتبته وذلك بان تسمي
صنف الدرجة وقايق وضعت الدقايق يواني فما كان فهو ما يخرج كل
درجة من درجة ذلك البرج من المطالع باقرب التنزيب وهذا العمل
جار في المطالع البلدية والفلكية ونصف الفضل والسعة والميل
واما تحويل المطالع من غير الاله فاسقط من المطالع المحفوظ لكل برج مطالع
ولكل درجة مطالعها حتى تنفنا المطالع فالبرج المنتهي اليها هي الدرجة
التي تلك المطالع مطالعها سواء كانت المطالع فلكية ام بلدية فتسقط الفلكية
بحسابها والبلدية بحسابها فان كانت المطالع مطالع وقت حاضر من شهر
او ليل فالبلدية كذلك لكن ان طرقت بحساب الفلكية خرج لك المتوسط
ونظير الوقت فان القيمة بحساب البلدية خرج الطالع ونظيره الغارب
وهي الاوتاد الاربعة **نكتة** متى جمعت درجة الشمس فاستخرج مطالع
الوقت متوسط كوكب وفضل داير واقلب من اعلا صحيحا للشروق
ومضي من الغروب للوقت المفروض علا واول وانقص الثاني حصل
مطالع الشروق والغروب فحول الاول تحويل البلدية فجدد الدرجة وكذا
الثاني لكن حدد نظيرها فخذ مثلها من الساعات فجدد درجة الشمس في ذلك
زيادة ترقق وتحويل ذكرته في نظير ليو ايت والله اعلم **الباب ٢٨**
في تعريف ارتفاع قطب ذلك البروج وسط سما الطالع وارتفاعه وسعتهما

وتحويل المطالع البلدي لدرج السواء واستخراجها **اما** تعريفها فارتفاع
قطب ذلك البروج قوس من دائرة عظيمة تقرب قطبي الاق وبقطبي ذلك البروج
فيما بين الاق وقطب ذلك البروج المرتفع وسط سما المطالع هو منتصف
الظاهر من المنقط وارتفاع قوس من الدائرة المذكورة فيما بين نقطة ذلك
في ذلك البروج والاق وسمت قطب ذلك البروج مقدار انحرافه عن ابر
اول السموت وهو قوس من دائرة الاق فيما بين الدائرة المذكورة ونقطة
المشرق وسمت وسط سما المطالع هو انحراف تقاطع الدائرة المذكورة
للمنقطه عن دائرة اول السموت وهو قوس من دائرة الاق فيما بين نقطة
المشرق والدائرة المذكورة وجهته مخالفة لسمت قطب ذلك البروج ابدأ
وذلك لان القطب المرتفع ان كان الشمالي مثلاً فهو اياماً بينه وبين المنقطه
م فيلزم ان يكون وسط سما المطالع منقطاً عن سمت لراس للجسم الاخرى
بقدر ارتفاع القطب فيكون ارتفاعه هو تمام ارتفاع القطب في خلاف
جهته وتحويل المطالع هو استخراج الدرجة من المطالع وذكرته في الباب
الذي قبل هذا من غير الالة وهما بالالة وهو المقصود في هذا الباب
والكل وسأيل إليه **واما** استخراجها فوضع على نصف النهار والبعيد
عن المركز بالميل الاعظم ثم انقل الحيط للمطالع المنزوعة من معلوس القوس
فان زاد على **م** فاستعمل قوس الفضلة فان زادت على **قف** فارجع
بالزاوية من خط وتما الارض حتى ينتهي لوسط السما فما وقع تحت المري من المقطرات
فهو ارتفاع قطب ذلك البروج الشمالي ان كان المري على المقطرات الشمالية
والا فالجنوبي وتمامه هو ارتفاع وسط سما المطالع وما وقع تحت المري ايضا
من السموت هو قطب ذلك البروج في جهته وهو قوس وسط سما

المطالع ايضا لكن في خلاف جهته فضع الحيط على ارتفاع وسط سما المطالع
لسمتها وعلم بالمري وحرك الحيط حتى يقع المري على المنقطه فما وقع تحت المري
البروج فهو وسط سما المطالع من البروج القنطرة ان كانت المطالع اقل من **قف**
والا فمن الهابطه فعد من وسط سما المطالع **م** درجة على التوالي البروج
تحت المطالع وهي الدرجة المنتهي اليها وان عدت على خلاف التوالي
فالمنتهي اليها هي لدرجة الغاية في الوقت المنزوعة **م** كانت المطالع
قف كان المطالع راس الميزان وتيسرت نصف القوس الا قصر كان المطالع
راس السرطان وان سارت تمامه للدور كان المطالع راس الجدي فان لم
يكن في البرج سموت فالبعد عن المركز بالميل الاعظم على نصف النهار وانقل
للمطالع كما مر تحت المري على ارتفاع القطب وتمام ارتفاع وسط سما المطالع
فاحفظها وضع على وسط السما والبعيد عن مدار الحمل بقدر ارتفاعه في
جهته وعلم وحرك الحيط حتى يقع المري على الميل الاعظم فاقطع من القوس
فهو سمت قطب ذلك البروج المرتفع في الوقت المنزوعة وجهته جهة
القطب وهو سمت ارتفاع وسط سما المطالع لان جهته مخالفة للقطب
ثم انظرت ان كانت المطالع اقل من نصف القوس الا قصر او اكثر من ثمانية للدور
ميد وسط سما المطالع جنوبي والافشالي ثم وضع على نصف النهار والبعيد عن مدار
الحمل بارتفاع وسط سما المطالع في جهة ميله والافشالي جهة الاخرى
ثم انقل سمت من قوس الارتفاع ان واقوسه وعلمت على الارتفاع في جهته
فان علمت في خلاف جهته او كان سمت مخالفاً لميله من قوس الفضلة
فما وقع تحت المري من المقطرات دلتها فهو الميل هذا ان كان الشطيح
شماليا والافشالي الوضع على السموت في القوس حصل المطلوب كما علمت

فاذا عرفت الميل فاستخرج منه الدرجة من البروج الصاعدة ان نقصت المطالع
 عن **قن** والاثني المهابطة وهذه الدرجة هي وسط سما المطالع فخرج
 منها **ص** بحصول المطالع ان عدت على التوالي الغارب ان عدت على
 خلاف التوالي فان كان في البرج سموت وكان قوس الارتفاع والفضل من قوس
 فض على ارتفاع تمام المطالع من السموت للافق ان كان **د** **ص** وعلى تقاطع الزاوية
د ان كانت اكثر وعلم وانقل نصف النهار واحفظ ما بين المري والمداير
 المجرى عن المركز بالميل الاعظم وانقل الخط على تقاطع المحفوظ للمداير هذا اقام
 الوضع على المطالع المفروضة من قوس الارتفاع فان كانت المطالع اكثر من **ص**
 واقل من ضعفها فض على تقاطع الزاوية من السموت للمداير او كانت اكثر من **قن**
 واقل من **د** فض على تقاطع تمام الزاوية من السموت للمداير ايضا وانظر ما عند
 التقاطع من المقنطرات العبد بقدره عن المركز وانقل وعلم للافق وعلم موضع المري
 علامة ثم ابعده عن المركز بالميل الاعظم وانقل الخط للعلامة هذا اقام مقام
 الوضع على المطالع المفروضة من قوس الفضل فانظر ما وقع تحت المري من
 المقنطرات والسموت وكمل العمل بحسب المطلوب والله اعلم **الباب ٢٩**
 في معرفة العمل بالكواكب واذا كان الكوكب موضوعا في البرج فض عليه الجنب وعلم
 بالمري هذا اقام مقام التعليل على درجة الشمس فاعمل به جميع اعماله كالشمس
 فان لم يكن موضوعا فقد ذكرت في كل باب ما يفهم منه حد ذلك
 للشمس والكواكب وكذلك استخراج ذلك العمل لا يكلف تعرف بعد الكواكب
 وتبعد عن مدار الحمل بقدره في حصة كما نقل ذلك بميل الشمس وتعرف
 به نصف الفضل ونصف قوسه وسعة مشرقه وفضل ديار ارتفاعه ودائرة
 وسمته وارتفاع قطر مداره وارتفاع الذي لا سمت له ان كان بعده مرافقا ولم يجاوز

العرض

العرض الى غير ذلك فان لم ينزل المري بالافق ابري لظهور ان لجه موافقا
 والا فابري لظهور اذا عرفت طالعه والقيت منها نصف قوسه بقي مطالع طلوعه
 وان زدت عليها حصل مطالع مغيبة فاعماله بالنسبة لقوس لفران وهو مذكور
 ظهوره كاعمال الشمس بالنسبة لظهورها **واما** هل يتوسط في الليل او في النهار
 فان نظرت بين مطالعه ومطالع الشروق فان نشأ ويا فهو يتوسط وقت الشروق
 وان زادت مطالعه عليها باكثر من قوس النهار وانقصت عنها باقل من قوس النهار
 الليل فالكوكب يتوسط في الليل وان زادت مطالعه على مطالع الشروق
 باقل من النهار وانقصت عنها باكثر من الليل فهو يتوسط لفران **وان** تثبت
 فان نظرت بين مطالع الغروب فان نشأ ويا فالكوكب يتوسط وقت الغروب
 وان زادت مطالعه على مطالع الغروب باقل من الليل وانقصت عنها باكثر من النهار
 يتوسط ليلا وان زادت عليها باكثر من الليل وانقصت عنها باقل من النهار
 لفران **وجماهر** انظر ان كانت مطالعه اكثر من كل مطالع الشروق والغروب
 معا واقل من كل منهما يتوسط ليلا والا يتوسط لفران هذا الشرط ان تكون مطالع
 الشروق واقل من مطالع الغروب والا فبالعكس فاذا توسط ليلا فاستقط مطالع
 الغروب من مطالعه فالبقي فهو لماضي من الليل عند توسطه فان ساوي الباقي حصة
 الشفق توسط وقت لفران والقيت مطالع من مطالع الشروق فالبقي
 هو الباقي من الليل عند توسطه فان ساوي حصة الشفق توسط وقت
 الشفق وكذلك طلوعه ومعينه **نكتة** حسنة متى كان بعيدا عن الخط اما
 بان يكون خارجا عنه او ليتوسط وتشتي غيا او خروج وقت ذلك ان تعرف فضل
 دياره بالبرج ولان خطاه لا يرفق الا من ان تنظر للخط ان كان تحت خطوط
 فضل الديار فاحذ ب الخط الذي في الورقة السطلي على اس لهما منك وحرك

راسك حتى تزي كوكب على المحيط الاعلا فحرك يدك فماسة المحيط على الخطوط
 حتى ليست ترا المحيط الاعلى حال تنصفه للكوكب فما بين راسك وبينك وخط
 نصف لفارك وهو فضل دايرة الكوكب زده على مطالعه ان كان غربيا وانقصه
 ان كان شرقيا فما كان فهو مطالع الوقت فاعتبر كما نفا مطالع كوكب واخرج منها
 مطالع الغروب والقيمان مطالع الشروق تجد الماضي من الليل والباقي منه هذا
 كله اذا توسط لبلا فان توسط لفار افلا فائدة فيه غير معرفة الحكم وهو ان
 تسقط مطالع من مطالع الغروب ببقا الباقي له وان القيت من مطالع
 مطالع الشروق بقي الماضي منها وكذا احكم مطالع طلوعه ومغيبه وان حوت
 مطالع توسط مطالع تحويل العلاء خرجت الدرجة التي توسط معه
 وتجيء ثمره وان حوت مطالع طلوعه تحويل البدرية خرجت الدرجة التي
 تطلع معه وان حوت مطالع غروبه تحويل البدرية ايضا خرج نظير الدرجة
 التي تقرب منه وهي الطالع وقت مغيبه والله اعلم **الباب ٣٥**
 في معرفة حال الكوكب في اي وقت فرض الوطالع من مطالع الوقت
 المعروف فان بقي اكثر من قوسه كما ملا فهو تحت الافق وان بقي اقل من قوسه
 كما ملا فهو ظاهر فخذ الفضل بين نصف قوسه والباقي من مطالع الوقت
 فما كان فهو فضل دايرة وهو شرقي ان كان الفضل للباقي وغربي ان كان
 لنصف القوس **وجدا** انظر بين مطالع الوقت ومطالع الكوكب
 فافتساويا فهو متوسط وان لم يفتساويا فالوطالع من مطالع الوقت فان
 بقي **قف** فهو في تيرا الارض وان بقي مثل نصف قوسه فهو على الافق الغربي
 وان بقي مثل ثلثا من نصف قوسه الممدور فهو طال وان بقي اكثر من نصف قوسه
 واقل من ثلثا من نصف قوسه فهو تحت الافق وان بقي اقل من نصف قوسه واكثر من ثلثا من

للدرور فهو ظاهر والقدر الزايد هو فضل دايرة وهو في جهة المشرق
 ان كان الباقي اقل من نصف قوسه وتامة للدرور هو فضل دايرة فاعرف ارتفاعه من
 فضل دايرة وشرقي ان كان شرقيا وغربي ان كان غربيا وهذين الوجهين من مسكرات
 الشيخ جمال الدين لما ذكر في الله اعلم **والخاتمة** في معرفة امور لطيفة
 تتعلق بالربع منها استخراج سمت البسيطة وطريقه ان تقص المحيط على قدر فضل الدائر
 الذي تريد على اول قوس الارتفاع فما قطع المحيط السموت عند مدار الحمل فهو سمت
 لذلك التدبير المعروف فكل العمل الى اخره ومنها معرفة قوس الاصل الذي يترتب عليه فضل
 الدائر وغيره في الجيب وطريقه ان تقص على ثامن ميل فما قطع المحيط من المقنطرات على مدار
 الحمل فهو قوس الاصل ومنها معرفة طول قائم على سيط الارض طريقه ان يحصل ارتفاع
 راس ذلك القائم من موضع ما وتعرف الظل لذلك الارتفاع وتعلم موضع قدميك
 علامة ثم تعرف ارتفاع الظل بزيادة ونقص عن الظل الاول اصبعين ثم تقدموا وتاخر
 وانت تاخذ ارتفاع القائم ثانيا حتى يتساويا ارتفاع الارتفاع الذي فرضته
 ثم ادع ما بين قدميك والعلامة واضرب ما وجدت في ستة تحصل طول
 ذلك القائم فان كان ذلك القائم في موضع منقطع بحيث يقص الى اصله بسهولة فلك
 وجه اخر وهو ان تاخذ ارتفاعه وتقدموا وتاخر حتى يصير خمسة واربعين
 فادع ما بين قدميك واصله وزد عليه ما بين بصرتك والارض فما اجتمع
 فهو طوله ومنها معرفة سعة الانهار وطريقه ان تقف عند طرف الماء وتأخذ
 الخطاط الجانبا لآخر وتخفضه ثم تأتي الى موضع واسع وتعلم فيه علامة وتأخذ
 عنها وانت تاخذ انخفضا منها الى ان تتساويا للمخروط ما بين قدميك والعلامة هو
 هو سعة ذلك النهر **واعلم** اني لما ذكر في هذه الرسالة الا الطرق المبرهنة الصحيحة
 المعتمدة والافني في طرق اخرى كثيرة في مسائل مختلفة منها ما ذكره ناظم الازقات

والكلابي وغيرهما من المتأخرين ومن قبلهم في نصف الفضلة من السلم ومنها ما ذكره
بعضهم في معرفة فضل الدار إذا كان الارتفاع الكل من ارتفاع قطر المدار وأما كثيرة
في رسالهم وهي باطلة لا أصل لها وليس عليها برهان البتة بل هي تقريبية وافقت في
بعض البلاد بتقريب فجعلها المخطون قواعد واعتدوها وتقوم كثير من المصنفين
منها ما رأيت بخط بعض الفضلاء عن مثله ما التقهض درجة الشمس على مقطرة الميل
الشمالي فما قطع المحيط من القوس فهو نصف الفضلة وهذا التقريب خاص بمصر ولا برهان
عليه ولولا الإطالة والأملال لذكرت ما أعرفه من هذه الأقاويل منظومة ومشتو
لهم لكن ترونها أصوب وأما نصف الفضلة الذي غلط فيها كثيرون فصولها أن
تضع على تمام الميل وتنظر ما قطع المحيط من السلم اضربه في ظل الحد يحصل جيب المطلوب
ولا ينبغي أن يعمل السلم في المقننات لا يحتاجه إلى الجيب والحساب

والحمد لله رب العالمين اكمل الحمد علي طريحا واثناء

• وصلى الله على أشرف الخلق • سيدنا محمد الذي •

• يَا بِالْحَقِّ الْمُبِينِ • وَارسلته رحمه للعائز •

وعلی الہ وصحبہ وسلم تسلیما کثیرا دایما .

• ابرا • یارب •

• العالمين •

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

سیدی احمد الرحمن خج جمال الدینانی

عالمی مالطہ و الجفہ فی علم غریبہ بحاوی

الاول رحمه الله

66

بسم الله الرحمن الرحيم
قال العبد الفقير إلى الله تعالى بدر الدين محمد بن محمد بن أحمد بن الشيخ الأجل
 العالم العلامة رحمة الله عليه وبغية القاصدين جمال الدين عبد الله
 المارديني الشافعي الميثقي تغمده الله برحمته واسكنه مسكنه منتهى وأعاد علينا من
 بركاته وبركة علومه آمين الحمد لله الحليم الساتر الكبير الغفار المصلح
 على خفايا الضايير وغافر الأسرار أحمد واستكره على نعم الغرار واشهد
 أن لا إله إلا الله الواحد القهار واشهد أن محمدا عبده ورسوله المصطفى المختار
 سيد المقربين والابرار صلبا لله وسلم عليه وعليه واصحابه السادة الأقيار
أما فانه يقول العبد الفقير إلى رحمة ربه القدير محمد بن محمد بن أحمد الشافعي الموقت
 بالجامع الأزهر سبط الشيخ جمال الدين عبد الله المارديني غفر الله له ولجميع
 المسلمين لما يسر الله في الفراغ من رسالتي المسماة بجمع الزهور في العمل
 بوجع المستور استقرت الله تعالى تاليف هذه الرسالة وترتيبها على
 مقدمة وهـ **باب** في المقدمة في تسمية رسومه فالمرکز هو البنفسج
 الذي فيه الخيط **فوس** الارتفاع هي المحيطة بالربح مقسومة **ص**
 جزأ متساوية مكتوب باداءها بحروف الجمل طودا وعكسا وابتداء العدد
 الله المستوي **س** اليدين والخط الخارج من المركز إلى آخر القوس يسمى السيتي
 والخطوط الخارجة منه إلى القوس يسمى الجيوب المنكوسة وجيب التمام مقسوم
 بهذه الجيوب **س** جزأ متساوية أيضا اما ما يوضع فيه غير ذلك
 فلا يحتاج اليه واما الخيط والمري والشا قول معلوم واعلم ان الكلام هنا
 هو على الربح السيتي من المجهت بن حيث اطلقت بلفظ الوفاق والخلاف
 فالمراد به لجهة العرض والله اعلم **الباب** في معرفة اخذ الارتفاع

اسك

اسك الربح بيدك وعلق في خيطه شا قولا واجعل الخط الخالي عن المهرق
 من جهة الشمس شرمك بيدك حتى تستترا المهرقة السفلي بظل العليا ويكون
 وجه الربح لا مظلما ولا زيرا فاقطع الخيط من درج القوس من جهة الخط الخالي من
 المهرق لقولا ارتفاع واما اخذ ارتفاع ما لا شعاع له كالنخيل والكواكب
 فطريقه ان تجعل المهرق بين بصرك والشيء المأخوذ ارتفاعه ونمض إحدى
 عينيك ثم حرك يدك حتى ترى في كذا الشيء على هدف في الربح فاقطع الخيط من الجهة
 الخالية من المهرق لقولا ارتفاع والله اعلم **الباب** في معرفة جيب
 القوس وقوس الجيب عند اجزاء القوس المستوية بقدر القوس المطلوب
 حبها وادخل من نهايتها في الجنوب المبسوطة إلى السيتي فما وجدت من
 عدده المستوي فهو جيب تلك القوس وان دخلت من لاية القوس في الجنوب
 المنكوسة إلى جيب التمام وجدت من اجزائه الجيب المنكوس لذلك القوس
 واما قوس الجيب وعند اجزاء السيتي بقدر الجيب المطلوب قوسه وانزل
 من لايته في الجنوب إلى القوس بحد من اول قوس ذلك الجيب واعلم ان الجيب
 لا يزيد على **س** والله اعلم **الباب** في معرفة الظل المبسوط والمنكوس
 وقطرهما من الارتفاع اعلم ان الظل له قايده لا يعلم الا هو وهي **ب** وهي **ب**
 جزا واما الجزا وهي **س** جزا واما اقدم وهي **ب** جزا **و** وثلاثين واما فضل
 وهي **ب** جزا **وطريقه** ان تضع الخيط على قدر الارتفاع من اول القوس ثم انزل
 بالتامة المفروضة من الجيوب الموافقة للظل وعلم عليها ثم انقل إلى تمام الارتفاع
 واصعد من المري إلى الجهة التي نزلت منها بالتامة بحد الظل المطلوب وان نقلت
 إلى السيتي وجدت قطره **وان** شئت فانزل من السيتي بالتامة ونجيب التمام
 نجيب الارتفاع وضع على التقاطع ثم انزل من نجيب التمام نجيب تمام الارتفاع إلى الخيط

وارجع من التقاطع الى السيتي بجهد الظل المبسوط وان نزلت من جيب
 التمام في الاول بجيب تمام الارتفاع وفي الثاني بجيب الارتفاع ورجعت
 الى السيتي وجهدت الظل المنكوس **وجد اخر** وضع على السيتي
 و علم على تمام الارتفاع ثم انقل الى قوس القامة واحفظ ما جاز المري
 من الجيوب المبسوطة ثم ضع على الارتفاع و علم على المحفوظ ثم انقل الى
 السيتي بجهد الظل المبسوط وان اردت المنكوس فافرض الظل المبسوط
 وضع على قوسه و علم على قامة ثم انقل الى قوس القامة واصعد من المري الى
 السيتي بجهد الظل المنكوس وبهذه الطريقة تستخرج المبسوط من المنكوس
 ايضا **قاعدة** متى دخلت بمقدار ولم تلق الخيط واستملت من الجنوب لثلاثين
س فاوخر جزية المكن وكل العمل بجهد جزء المطلوب الموافق لجزء الذي
 دخلت به في التسمية ومتى دخلت بمقدار من الجرتين ولم يلتقيا فادخل
 بجزء ما المتفقين في التسمية وكل العمل بحصول المطلوب كما مالا والله اعلم
الباب ٤ في معرفة الارتفاع من الظل انزل من جيب التمام بالظل ومن
 السيتي بالقامة وضع على التقاطع بجهد الارتفاع ناول القوس ان كان الظل
 مبسوطا والا فمن اخر القوس **وجد اخر** استخراج الظل المجهول
 من المعلوم بالوجه الثالث من الباب الذي قبل هذا ثم اجمعها وعلم
 بالسيتي على نصف المجموع ثم حرك الخيط حتى يقع المري على القامة من
 الجيوب المبسوطة فما جاز الخيط من القوس فهو ضعف تمام الارتفاع والله اعلم
الباب ٥ في معرفة الميل الا ل من بعد الدرجة و بعد الدرجة
 من الميل وضع السيتي والمري على **ك** من اجزائه ثم انقل الى بعد الدرجة
 عن اقرب الاعتدالين اظها وانزل من المري الى القوس بجهد الميل **وان** فعلم على

جيب بعد الدرجة من معكوس السيتي ثم انقل الى الميل الاعظم من القوس وهو
ك درجة **له** دقيقة فما جاز المري من الجيوب المبسوطة اطرحه من **ك**
 يبقى جيب الميل **وجد اخر** انزل من جيب التمام ثلاثين ومن
 السيتي بنصف الفضل بين جيب بعد الدرجة **س** وضع على التقاطع
 ثم انزل من جيب الميل التمام باربعة وعشرين الى الخيط وارجع من التقاطع الى
 السيتي فطرح ما وجدت من **ك** يبقى جيب الميل **وجد اخر**
 وضع على الميل الاعظم و علم على **ك** من المبسوطة ثم حرك الخيط على قدر الميل
 واما الدرجة من الميل فانزل من جيب التمام ثلاثين ومن السيتي باثني عشر
 وضع على التقاطع ثم انزل من السيتي بجيب الميل الى الخيط وارجع من التقاطع الى
 جيب التمام بجهد مقدار جيب بعد الدرجة المبسوطة فاستخرج قوسه
 حصل البعد وحيث من الفضل الذي انت فيه والله اعلم **الباب ٦**
 في معرفة عرض البلد من الميل والغاية وهي انما اردت الشمس عند غاية ارتفاعها
 واحفظ ما انتهى اليه الارتفاع ثم استقبل جهة المشرق فان كانت الشمس عن يمينك
 فالغاية جنوبية وان كانت عن يسارك فالغاية شمالية فاطرح الغاية من
ص يبقى تمامها فان لميل فهو عرض وان كان ميل فاجمعه الى تمام
 الغاية ان خالفت جهته والا فخذ الجيب الفضل فما كان فهو العرض
 فان عدت الغاية فتما والميل هو العرض وان عدم الميل والغاية فالعرض
ص وكذلك استخراج من جهة الكوكب الذي له طلوع وغروب
 اذا ائت بعد تمام الميل اما الابري الظهور فله غايتان عليا وسفلى فاعرفها
 فان كانتا في جهة واحدة فهو نصف مجموعهما وان كانتا في جهتين فهو نصف
 الفضل بينهما واما جهته فان كانت الغاية قدم تمام العرض او انزله والعرض

فجأة العرض خلاف جهة الغاية ولا يجهت جهة الغاية **واما** الغاية من
 العرض والميل فزاد الميل الموافق على تمام العرض وانقص المخالفين تمام العرض فما كان فهو
 الغاية مالم يزد المجموع على **ص** وان زاد فاطرح الزايد من **ص** بقي الغاية
 والله اعلم **الباب ٧** في معرفة الاصل وضع على تمام الميل وانزل من السنين
 بثلاثين الى الخيط وعلم ثم حرك الخيط حتى يقع المري على نصف جيب تمام العرض
 تحت الخيط على قوس الاصل فاعرف جيب هذا القوس فهو الاصل **وان** شئت
 فضع على السنين وعلم على جيب تمام الميل ثم انقل الى تمام العرض وعلم على جيب تمام
 العرض ثم انقل الى تمام الميل تحت المري على الاصل **وجد اخر**
 انزل من جيب تمام بثلاثين ومن السنين بنصف جيب تمام الميل ونصف
 جيب تمام العرض ثم وضع على التقاطع وانزل من جيب تمام العرض
 ان كنت نزلت من السنين بنصف جيب تمام الميل والافقي جيب تمام الميل
 الى الخيط وارجع من التقاطع الى السنين تحت الاصل **وكذلك** اذا جمعت
 جيب غاية المري وجيب غاية نظير ونصفتا لحاصل **تنبيه**
 متى قدم جيب تمام العرض هو الاصل **ومتي** عدم العرض فجيب تمام الميل
 هو الاصل ومتي عدم ما فالاصل **والله اعلم**
 في معرفة ارتفاع قطر المدار وانحطاطه وبعد القطر وضع على العرض ثم انزل
 السنين بعشرين الى الخيط وعلم ثم حرك الخيط حتى يقع المري على ثلث جيب الميل
 تحت الخيط على قدر ارتفاع قطر المدار من اول القوس ان كان الميل مرافقا والافقي
 انحطاط قطر المدار وجيب هذا الارتفاع والانحطاط هو بعد القطر سواء كان
 الميل مرافقا ومخالفنا وهو المطلوب **هنا** **وان** شئت فعلم على السنين على
 جيب العرض ثم انقل الى الميل او على جيب الميل ثم انقل الى العرض تحت المري على بعد القطر

وجد اخر انزل من جيب تمام بثلاثين ومن السنين بنصف جيب
 العرض وضع على التقاطع ثم انزل من جيب تمام الميل الى الخيط وارجع من التقاطع
 الى السنين تحت المطلوب **تنبيه** متى عدم العرض عدم جيب القطر
 والله اعلم **الباب ٨** في معرفة نصف الفضل وضع على السنين وعلم على الاصل
 ثم حرك الخيط حتى يقع المري على بعد القطر فما كان الخيط من القوس فهو نصف
 الفضل ويسمى نصف التعديل **وجد اخر** وضع على قوس الاصل وعلم على جيب
 الميل ثم انقل الى العرض وعلم على جيب العرض ثم انقل الى الميل وانزل
 من المري الى القوس تحت نصف الفضل **وجد اخر** وضع على الميل ثم انزل
 من جيب تمام بثلثين عرض البلد السنين المنكوس الى الخيط وارجع من التقاطع
 الى القوس تحت نصف الفضل اسقطها من **ص** ان كان الميل مخالفا لزاودها
 على **ص** ان كان موافقا يحصل نصف قوس انهارا ضعفه يحصل قوس
 انهارا كاملا اسقطه من الدور وهو **نفس** درجة يبقى قوس الليل
تنبيه متى عدم الميل والعرض عدم نصف التعديل وبصير نصف
 القوس والله اعلم **الباب ٩** في معرفة الدايرو فضل الدايرو بعد
 القطر وجيب الارتفاع ان كان الميل مخالفا وخذ الفضل ان كان موافقا
 فما كان من الاصل المعدل **وان** شئت فاسقط جيب الارتفاع
 من جيب الغاية ثم خذ الفضل بين الباقي والاصل فما كان فهو الاصل المعدل
 وضع على السنين وعلم على الاصل المحتسب ثم حرك الخيط حتى يقع المري على الاصل
 المعدل من الميوس المبسوطة فما جازته الخيط من القوس فهو فضل الدايرو
 وهو الباقي للزوال ان كان الارتفاع متزايدا والمساوي منه ان كان الارتفاع متناقصا
 وما جازته الخيط من اول القوس زد عليه نصف الفضل ان كان

وانقصها منه ان كان مخالفا لما كان فهو الدائر ان كنت قبل الزوال والافق
 الباقي للغروب فزود فضل الدائر على نصف القوس يحصل الدائر وهو لما بقي من الشروق
 فضع على قوس الاصل ثم علم على الاصل المعدل وانقل الى السبتي ثم انزل
 من المري الى القوس بحد الدائر وفضلها بالشرط المتقدم **وجه اخر** ضع على تمام الميل
 و علم على الاصل المعدل ثم انقل الى السبتي واحفظ ما طار المري ثم علم في السبتي على جيب
 تمام العرض وحرك المخطط حتى يقع المري على المخطوط بحد الجيب على قدر فضل الدائر اخر القوس
 وهذا الوجه غريب **وجه اخر** انزل من السبتي بحد الدائر ون جيب التمام
 بنصف الاصل وضع على التقاطع ثم انزل من جيب التمام بالاصل المعدل الى المخطط واربع
 من التقاطع في الجيوب المبسوطة الى القوس بحد من اخره فضل الدائر ون وله الدائر
 كما تقدم **تنبيهات** احدها اذا كانت الشمس في البروج الموافقة وكان جيب
 الارتفاع اقل من بعد القطر فزود ما وجدت من اول القوس على **م** حصل فضل الدائر
 وانقصه من نصف التعديل يعني الدائر ان كان الارتفاع شرقيا **ثانيها** متى عدم الميل
 او العرض لجيب الارتفاع هو الاصل المعدل **ثالثها** متى عدم الميل والعرض معا
 فتمام الارتفاع هو فضل الدائر والعللة فيمن ظاهرت **الباب ١١**
 في معرفة الارتفاع من فضل الدائر وضع على السبتي وعلى الاصل ثم انقل الى فضل
 الدائر من اخر القوس فاقع عليه المري من الجيوب فهو الاصل المعدل وانقص منه بعد القطر
 في البروج المخالفة وزد عليه في الموافقة يحصل جيب الارتفاع **تنبيه**
 متى كان فضل الدائر اكثر من **م** فعلم في السبتي على الاصل ثم انقل
 المخطط على قدر الزاوية على **م** من اول القوس فاقع تحت المري من الجيوب استقطه
 من بعد القطر يعني جيب الارتفاع **وان** شئت فعلم على السبتي على جيب ما فضل
 الدائر **م** ثم انقل المخطط الى قوس الاصل فاقع عليه المري من الجيوب المبسوطة

اجمع الى بعد القطر ان كان الميل موافقا وفضل الدائر اقل من **ص**
 والاخذ الفضل فما كان فهو جيب الارتفاع والله اعلم **الباب ١٢**
 في معرفة ارتفاع العصر والدائر بينه وبين الزوال والدائر بين العصر
 والمغرب استخراج ظل الغاية المبسوط وزد عليه قامة لث حاصل ارتفاع
 الجمله فما كان فهو ارتفاع الجمله **فما** كان فهو ارتفاع العصر فاستخرج
 فضل دايه كما تقدم فما كان فهو الدائر بين الظهر والعصر سقطه من نصف
 قوس النهار تبقي امد التي بين العصر والغروب فان كانت الغاية **م**
 فلا ظل لها والعصر يكون **وا** اخر وقت الاختيار وهو اول الوقت
 عنده الامام اني حينئذ فهو ان تزيد على ظل الزوال ضعف قامة لث استخراج
 ارتفاع لث استخراج فضل دايه يحصل الدائر بين الظهر واخر وقت الاختيار فان لث
 يكن للغاية ظل فاجعل ضعف القامة ظل وكل العمل يحصل المطلوب والله اعلم
الباب ١٣ في معرفة حصص النجوم والشفق استخراج الدائر لا ارتفاع
ر ان اردت حصص الشفق ولا ارتفاع **بط** ان اردت حصص النجوم بدرجة
 النظر فيها وطريقه ان تزيد بعد القطر عن جيب **ر** ان كان الميل موافقا وخذ
 الفضل ون كان مخالفا ما كان فهو الاصل المعدل ثم انقل الى السبتي وانزل
 من المري الى القوس فاقع عليه المري من الجيوب فهو الاصل المعدل وانقص منه بعد القطر
 منه في الموافقة ما كان فهو حصص الشفق وهي مقدار امد التي بين غروب الشمس
 واول وقت العشاء وان كنت جيب **بط** مقام جيب **ر** وقت العدد وحصل
 حصص النجوم وهي امد التي بين اول وقت الصبح واول وقت الصبح وشروق الشمس
 والله اعلم **الباب ١٤** في معرفة سعة المشرق وضع على جيب التمام ثم علم
 على جيب العرض المندوس وحرك المخطط حتى يقع المري على جيب الميل فما قطع المخطط من القوس

فموسعة الشرق وهي سوية لسعة المغرب في الجهة والقدرة تقريبا
وجه آخر وضع على تمام العرض وعلم على فضل جيب تمام العرض على جيب الميل
ثم انقل الى السبتي جدر معلوسه جيب السعة **وان** شئت فضع على العرض
وعلم على **كر** من الجيوب المنكوسة ثم انقل الى بعد الدرجة او على الميل الجزئي من
المنكوسة وانقل الى السبتي وانزل من المري الى القوس جدر السعة **وجه آخر**
انزل من جيب التمام بثلاثين ومن السبتي بنصف جيب تمام العرض
وضع على التقاطع ثم ادخل من القوس وارجع من التقاطع في المنكوسة
الى القوس جدر من اخر سعة المشرق **تنبيه** فان زاد الميل الموافق على تمام
العرض فالشمس بدية الظهور وان زاد المخالف فهي ابدية الخفا والله اعلم
الباب ١٥ في معرفة الارتفاع الذي لا سمت له وهو لا يكون
الا في الميل الموافق ما لم يزد على العرض وطريقه ان تضع على السبتي والمري على
جيب العرض ثم مرر الخيط حتى يقع المري على جيب الميل فاقطعه الخيط من
رج القوس فهو الارتفاع الذي لا سمت له **وان** شئت فضع على تمام العرض
وعلم على **كر** من المنكوسة ثم انقل على بعد الدرجة او على جيب الميل الجزئي
وانقل الى السبتي ثم انزل من المري الى القوس جدر الارتفاع الذي لا سمت له
وجه آخر وضع على العرض وعلم على فضل جيب العرض على جيب الميل ثم انقل
الى السبتي جدر من معلوسه جيب المطلوب **وجه آخر** وضع على العرض
وعلم على جيب الميل ثم انقل الى السبتي وانزل من المري الى القوس جدر المطلوب
وجه آخر انزل من جيب التمام بثلاثين ومن السبتي بنصف جيب
العرض وضع على التقاطع ثم ادخل من القوس الى الخيط وارجع من التقاطع في
المنكوسة الى القوس جدر من اخر المطلوب **الباب ١٦** في معرفة سعة

المشرق

المشرق والارتفاع الذي لا سمت له كل منهما من الاخر ومن العرض وضع على تمام العرض
وعلم على قدر جيب السعة من المنكوسة ثم انقل الى العرض وانزل من المري الى القوس
في المنكوسة جدر الارتفاع الذي لا سمت له وان وضعت على تمام العرض وعلمت في
المبسوطه على جيب الارتفاع الذي لا سمت له ثم نقلت الى العرض وعلمت ونزلت
من المري المبسوطة الى القوس وجدرت السعة **وان** شئت فضع على الارتفاع
وعلم في المنكوسة على قدر جيب الارتفاع الذي لا سمت له ثم انقل الى تمام العرض
وانزل من المري في المنكوسة الى القوس جدر من اخر السعة وان وضعت على العرض
والمري في المبسوطة على جيب السعة ثم نقلت الى تمام العرض ونزلت
من المري في المبسوطة الى القوس وجدرت الارتفاع الذي لا سمت له
وجه آخر وضع على العرض وادخل من السعة الى الخيط وارجع من التقاطع
في المنكوسة الى القوس جدر من اوله تمام الارتفاع الذي لا سمت له وان وضعت
ونزلت من جيب التمام جيب الارتفاع الذي لا سمت له الى الخيط رجعت من
التقاطع الى القوس وجدرت السعة والله اعلم **الباب ١٧**
في معرفة الميل من الارتفاع الذي لا سمت له من السعة ومن الاصل
ومن بعد القطر ومن العرض علم في السبتي على جيب الارتفاع الذي لا سمت له
ثم انقل الى العرض او علم في السبتي على جيب العرض ثم انقل الى الارتفاع الذي لا سمت له
وانزل من المري الى القوس فيما بجدر الميل **واما** السعة معلومة في السبتي
على جيبها ثم انقل الى تمام العرض او علم في السبتي على جيب تمام العرض ثم انقل
الى السعة ثم انزل من المري الى القوس جدر الميل **واما** الاصل فضع على تمام
العرض ثم علم على الاصل وانقل الى السبتي جدر الميل على جيب تمام الميل فانزل
من المري الى القوس جدر الميل من معلوسه **واما** بعد القطر فضع على العرض

ثم انقل الى السبتي بخارج ميل والله اعلم **الباب ١٨**
 في معرفة العرض من الارتفاع الذي لا سمت له ومن السعة ومن الاصل ومن
 بعد القطر ومن الميل علم في السبتي على جيب الارتفاع الذي لا سمت له ثم حرك
 المحيط حتى يقع على جيب الميل جدار المحيط على العرض وضع على الارتفاع الذي لا سمت له
 وعلم على جيب الميل ثم انقل الى السبتي بخارج المري على جيب العرض **واما السعة**
 فعلم في السبتي على جيبها ثم حرك المحيط حتى يقع المري على جيب الميل جدار المحيط على تمام
 العرض وضع على السعة وعلم على جيب الميل ثم انقل الى السبتي بخارج تمام العرض
واما الاصل فعلم في السبتي على جيب تمام الميل ثم حرك المحيط حتى يقع المحيط
 على الاصل جدار المحيط على تمام العرض وضع على تمام الميل وعلم على الاصل ثم انقل الى السبتي
 بخارج تمام العرض **واما بعد القطر** فضع على الميل وعلم على بعد القطر ثم
 انقل الى السبتي بخارج العرض والله اعلم **الباب ١٩** في معرفة السمات
 لكل ارتفاع وضع على تمام العرض ولمر على جيب العرض ثم انقل الى الارتفاع واصعد
 من المري الى السبتي بخارج السمات **وان** ثبتت فضع على تمام العرض ثم ادخل
 من الارتفاع الى المحيط واربع من التقاطع الى جيب التمام بخارج السمات فاجمعها الى
 جيب السعة ان كان الميل مخالفا والا فخذ الفضل فما كان فهو بقدر السمات
 طريقا اخر وضع على العرض ثم انزل من جيب التمام لفضله الى الغاية على جيب الارتفاع الى
 المحيط واربع من التقاطع الى السبتي وزد على ما وجدت جيب تمام الغاية ان كانت
 شمالية وخذ الفضل ان كانت جنوبية فما كان فهو بقدر السمات فان لم يكن
 ميل فالخصة هي بقدر السمات ثم وضع على السبتي وعلم على جيب تمام الارتفاع ثم
 حرك المحيط حتى يقع المري على مثل بقدر السمات جدار المحيط على تمام السمات **وان**
 ثبتت فضع على تمام الارتفاع وعلم على بقدر السمات ثم انقل الى السبتي بخارج السمات

وجوه

وجه اخر وضع على تمام الارتفاع وعلم على فضل جيب تمام الارتفاع
 على بقدر السمات ثم انقل الى السبتي بخارج مقلوبه جيب السمات وجهته
 موافقة لجهة العرض ان كان الميل موافقا وهي اكثر من العرض والفضل
 لجهة السعة والا فجهته مخالفة والله اعلم **الباب ٢٥** في معرفة
 الارتفاع وفضل الدائر والسمات كل من قيمه ومن الميل وضع على تمام السمات
 وعلم على جيب فضل الدائر ثم انقل الى تمام الميل وانزل الى القوس جدار تمام الارتفاع
واما فضل الدائر فضع على تمام الميل ثم علم على جيب تمام الارتفاع وانقل الى تمام
 السمات جدار الميل المري على جيب فضل الدائر وعلم على جيب تمام السمات ثم انقل
 الى تمام الارتفاع فكلما واحد **واما** السمات فضع على تمام الارتفاع وعلم على جيب
 فضل الدائر ثم انقل الى تمام الميل وعلم على جيب تمام الارتفاع ثم انقل الى فضل الدائر وانزل
 من المري الى القوس جدار تمام السمات وجهته مخالفة ان كان الميل مخالفا او كان موافقا
 وهو اقل من العرض والارتفاع اكثر من الارتفاع الذي لا سمت له والا فجهته موافقة وعلم
 ان الارتفاع الشرقي سمتة شرقي والغربي سمتة غربي والله اعلم **الباب ٢١**
 في معرفة سمات مكة وغيرها من البلاد واسهل عرض مكة ميلا موافقا
 لجهة عرضها وفضل الطولين فضل دائر استخراج الارتفاع من فضل الدائر وهو
 الميل فما حصل فهو ارتفاع سمات مكة ثم استخراج سمات هذا الارتفاع بما تقدم
 ما حصل فهو سمات مكة **وان** ثبتت فاستخرج الاصل وبعد القطر بالميل المسوي
 لعرض مكة ثم انزل من السبتي بثلاثين ومن جيب التمام بنصف الاصل وضع على التقاطع
 ثم ادخل من تمام فضل الدائر في المبسوطة الى المحيط واربع من التقاطع الى جيب التمام
 جدار الاصل المعدل سقط منه بعد القطر ان كان عرض مكة مخالفا لعارض بلدك وزد
 عليه بعد القطر ان كان عرضها موافقا لعارض بلدك تحصل جيب ارتفاع سمات مكة وضع على تمام السعة

وعلم على جيب فضل الطول من القوس على ما عرض مكة وانزل من المري في المسطرة الى القوس
تألفت مكة **وان** شئت فانقل الى عرض مكة وانزل من المري في المنكوسة الى القوس
تجد السمك وكذلك تفعل باي بلد شئت اذ جعلت عرض البلد المطلوب
سمتها ميلا موافقا لجهة عرضها وفضل الطول فضل ابرو ذلك العمل يحصل سمت البلد
المفروض ثم ان كان البلد المطلوب سمتا اطول من بلدك فسمتها شرقا وان كان اقل
طولا فسمتها غربا فان تساويا الطولان فالقبلة على خط نصف النهار بلديك
فان كان العرضان في جهة واحدة وعرض البلد المطلوب سمتا اكثر من عرض بلدك
ثبو في جهة القطر الظاهر الا في جهة القطر الخفي وان عدوا العرضان واختلفا الطولان
فالقبلة على خط المشرق والمغرب في جهة الشرف ان كان البلد المطلوب سمتا
اطول والا فجهة المغرب والله اعلم بالصواب **الباب ٢٢** في معرفة
استخراج الجهات الاربع وهي وسط الشمال والجنوب والشرق والمغرب فخذ ارتفاع
الوقت واعرف سمت وجهه ثم تقدم من القوس ان كان شرقا جنوبا او غربا
شمالا والاشارة القوس ثم وضع الجيب عليه ونبته بشمعة او نحوها ثم وضع الربع على
الارض مستويا ويكون مركز من جهة الشمس على ثابولا في خط وسط البلد في خط الربع
الي ان يطابق مركزا الى المحيط فيكون الربع حينئذ موصوفا على الجهات وخطه الذي
ابتدأت منه بعد السمك هو خط المشرق والمغرب والاخر خط نصف النهار ويكون
مركز الربع الى المشرق ان كنت قبل الزوال الى المغرب ان كنت بعد فخط الجانبين
مستقيمين ومنه الى ان يتقاطعا وتحددنا اربعة ارباع فالشرق في احداهما شمالا
وهو الذي يلي نقطة الشمال والآخر جنوبا وهو الذي يلي نقطة الجنوب كذلك
الغربيتان فاكنت على طرفي خط المشرق والمغرب وعلى طرفي خط نصف النهار علامة
الجنوب والشمال اعلم اني كان الارتفاع لاسم له فخط المشرق والشمال هو خط

المشرق والمغرب

المشرق والمغرب ومتى كانت الشمس في غايتهما فظل الجيب هو خط
نصف النهار اقر على كل منهما خطا مستقيما تحصل الجهتان والله اعلم
الباب ٢٣ في معرفة وضع القبلة انظر الى سمت مكة
وقع في اي الارتفاع ثم وضع الربع في الربع الذي وقع فيه سمت مكة
وضع الجيب عليه فيكون طرف الجيب الذي يلي المحيط هو القبلة **تنبيه**
متى كان سمت الارتفاع مساويا لسمت مكة في القدم والجهتين
فظل خط الشاقول هو القبلة والتوجه الى جهة الشمس كذلك
تفعل باي بلد شئت اذ وضعت الربع في الربع الذي فيه سمتها والعدت
عن خط المشرق والمغرب بقدره والله اعلم **وجه اخر** افتح البركار
افتحه سديته فراه دوائر في سطح مستويا لسطح الاقواس ثابولا
في خط وسط البلد فكل الدائرة ومحيطها ثم علم مقابله الشمس المحيط علامة
في ظل الجيب ثم افتح البركار بقدر سمت الوقت ثم وضع احدي رجله في العلامة
وعلم بالآخر في جهة سمت الوقت علامة فهي نقطة المغرب ان كنت قبل
الزوال ونقطة المشرق ان كنت بعد ثم وضع حرف مسطرة صحيحة
على النقطة الثانية والمركز وخط خطا مارا بالمركز تحصل خط المشرق
والمغرب ثم افتح البركار بقدر سمت مكة وضع احدي رجله في
نقطة المشرق ان كان سمتا شرقا وفي نقطة المغرب ان كان غربا وعلم بالآخر
في جهة الشمال ان كان سمتا شمالا والا علم في جهة الجنوب هذه العلامة
هي نقطة القبلة فاجمعها مع المركز فخط خط القبلة والله اعلم **الباب ٢٤**
في معرفة المطالع للفلكية علم ان المطالع على قسمين فلكية وبلدية فالبلدية هي
تختلف باختلاف العروق وطريق استخراجها ان تضع على تمام ميل الجزري وعلم على

تمام الميل الا عظم ثم انقل الي بعد الدرجة عن اقرب الاعتدالين وانزل من المري
الى القوس تحت من اخر المطالع ان كنت في ثلاثة الجدي وان كنت في ثلاثة الحمل
فان ذلك **ف** وان كنت في ثلاثة السرطان فزوي **ف**
وان كنت في ثلاثة الميزان فانقصه من الدور فما حصل اوتى فهو
المطالع الفلكية وهي مطالع الزوال **وان** شئت فضع على الميل الجزي
وعلم على جيب الميل الاعظم المنكوس ثم انقل الي بعد الدرجة وانزل من المري الى القوس
تحت من اخر المطالع ان كنت في ثلاثة الجدي والافز و انقصه فاقدم **وجه**
اخر ضع على السني وعلم على ظل الميل الكلي المنكوس ثم حرك الخيط
حتى يقع المري على ظل الميل الجزي المنكوس ايضا تجد الخيط على المطالع **طريق اخر**
ضع على ظل الميل الجزي او قل من تمام الميل الاعظم الى الخيط واجز من التقاطع الى جيب تمام
واحتفظ ما وجدت ثم علم في السني على **ك** ثم حرك الخيط حتى يقع المري على
المحموظ تجد الخيط على المطالع بشرطها **فان** مطالع كل برج على انفراد فاسقطها
مطالع اوله من مطالع اخره يبقى مطالع مبدوء والله اعلم **الباب ٢٨**
في معرفة المطالع البلدية استخراج المطالع الفلكية ثم انقص من نصف قوس النهار
تبقي المطالع البلدية وهي مطالع الشروق **وان** زدت نصف قوس النهار
على الفلكية حصل مطالع الغروب **قاعدة** لجميع اعمال المطالع اذا اردت
ان تسقط عنه ان عدد ولم يكن الاستناط فزود على المسقط منه دورا ثم
اسقط من المجموع او طرح المسقط من الدور وورد الباقي على المسقط منه واطرح
المسقط منه ان المسقط واطرح الباقي من الدور تحصل المطلوب وان جمعت
وزاد على الدور فالزايد هو الطالع **وان** شئت فاستخرج المطالع
الفلكية من اول الحمل وزد عليها نصف الفضل ان كان الميل مخالفا

وض الفصل

الفضل ان كان موافقا فان كان فهو مطالع الشروق فزد عليها قوس النهار وانقص
منها قوس الليل واستخرج النظر الى الدرجة وهي مثلها ان البرج الساج يحصل
مطالع الغروب وان اردت مطالع كل برج على انفراد فاستخرج نصف فضل
اول البرج واسقطها ان نصف فضل من حصل نصف فضله فزدها على مطالع
الفلكية ان كان البرج هابطا وخذ الفضل ان كان صاعدا فان كان فهو مطالع
ذلك البرج مبدوء وان اضفت مطالع البرج وشئت ضعف له **د**
دقائق وضعف الدقائق وتواني حصل مقدار مطالع كل درجة من **د**
ذلك البرج تقريبا **واما** تحويل المطالع الى درج السوا وهو عبارة عن
استخراج الدرجة من المطالع ولكل جزء من او الجدي ان كانت المطالع فلكية
والا من اول الحمل الى ان ينفذ العدد وخذ الدرجة المطلوبة والله اعلم
الباب ٢٩ في معرفة العمل بالكوكب اعرف غاية ارتفاع الكوكب
ثم خذ ثلثا الفضل بغيره وعرض البلدان ان تقا في الحرة والفضل بين غايته
ونعام العرض ان خلفا فان كان فهو بعد الكوكب يكون موافقا ان كانت غايته
مواافقة او كانت مخالفة وهي اكثر من تمام العرض والاختلاف فاذا عرفت
بعد الكوكب وحصلته فاضه مقدار ميل الشمس واستخرج به نصف
فضله ردها على **ص** ان كان بعد موافقا وانقصها ان **ص** ان كان
مخالفا فان كان فهو نصف قوسه **وان** استخرجت الاصل وبعد القطر
بينهم وعرض البلد وجمعت بعد القطر الى جيب ارتفاعه ان كان بعد
سواافقا وخذت الفضل بينهما ان كان مخالفا حصل الاصل المعدل
تعلم في السني على الاصل الحقيقي وبحرك الخيط حتى يقع المري على الاصل
المعدل فاقطع الخيط من اخر القوس فهو فضل البرج فيكون جميع اعماله كالشمس

واذا سقطت نصف قوسه من مطالع توسطه المبتوتة في السجينة او غيرها
 بقي مطالع طلوعه وان زادت نصف قوسه على مطالع توسطه حصل مطالع
 مغيبه والله اعلم **الباب ٢٧** في معرفة الماهي البائي من
 توسط كوك او طلوعه او غروبه انظرين مطالع الكوك ومطالع الشروق
 فان تساويا فالكوك يتوسط وقت الشروق وان زادت مطالع الكوك
 على مطالع الشروق فقل من قوس النهار او نقصت عنها باكثر من قوس الليل فانه يتوسط
 في النهار وان زادت مطالع الكوك على مطالع الشروق باكثر من قوس النهار او
 نقصت عنها باقل من قوس الليل فانه يتوسط في الليل واذا توسط في
 الليل فالقوس مطالع الغروب من مطالع الكوك فالبائي هو الماهي من الليل عند
 تقسيطه فان تساوى البائي حصه الشفق توسط اول وقت العشاء وان البائي
 مطالع الكوك من مطالع الشروق فالبائي من الليل فان تساوى البائي حصه الفجر
 توسط وقت الفجر وكذلك تفعل مطالع طلوعه ومطالع مغيبه **واما**
 اذا توسط لهما فلا فائدة في معرفته غير معرفة الحدم وسنأتي وان اخذت
 ارتفاع الكوك بعرفت فقله ايم ثم نقصته من مطالع الكوك ان كان شرقيا وروت
 على مطالع الكوك ان كان غربيا حصل مطالع الوقت فالقوس مطالع الغروب
 او القوس مطالع الشروق بقي الماهي من الليل او البائي منه كما عرفت والله اعلم
الباب ٢٨ في معرفة الدرجة التي تطلع مع الكوك في وقت
 فرض حول مطالع الكوك تحويل البلدية بحصل الدرجة التي تطلع معه
 وان حول مطالع توسطه تحويل الفلكية بحصل الدرجة التي تتوسط
 معه وتسمى خروجه وان حول مطالع مغيبه تحويل البلدية بحصل
 نظير الدرجة التي تغيب معه واما معرفة طال الكوك في اي وقت

مفروض

لزم الماهي من الليل على مطالع الغروب والماهي من النهار على مطالع الشروق
 حصل مطالع الوقت فانظر بين مطالع الكوك فان تساويا فالكوك
 يتوسط والا فالقوس مطالع طلوعه من مطالع الوقت فان بقي اكثر من قوسه كما ملا
 فهو تحت الافق وان بقي قل من قوسه فهو ظاهر فخذ الفضل بين نصف قوسه
 والبائي فهو فضل دايره وهو في جهة المغرب ان كان البائي اكثر من نصف قوسه
 فان كان نصف قوسه اكثر من البائي ففضل دايره في جهة المشرق فاستخرج منه
 ارتفاعه فما كان هو ارتفاع الكوك في الوقت المفروض والله اعلم **الباب ٢٩**
 في معرفة استخراج سمت خطوط فضل الدايرو ووضوعها على الاسطح
 الموازية لبسط الاقواس وهذا السطح يسمى بالبسطه وضع على فضل الدايرو المفروض
 من اول القوس ثم انزل من حيث تمام بلائير الى الخط واجمع من التقاطع الى السببي
 واحفظ ما وجدت ثم ضع على السببي وعلم على المحفوظ وانقل الى العرض واحفظ ما كان
 اطري من الجيوب ثم انزل الى السببي وانزل من حيث تمام بلائيرين وضع على
 التقاطع فاقطع الخط من القوس فهو فضل سمت الدايرو تفعل ذلك لرواس الحيات
او لرواس العشرات بحسب ما تريد فراكب هذه المنادير واحفظها ثم استخرج
 ظل العصر لراسي المنقلب من ورأس الارض عند دايرو تمامه **باب** في استخراج سمت
 الظلال الثلاثة ارتفاعاتها واعرف سمت هذه الارتفاعات وحصه ما تقدم
 فما كان فهو سمت العصر في المنقلب من والاعتدال فاحفظ هذه الظلال
 والسموت ثم تتخذ جهتي صلبان كدان ونحوه وليكن مستوي السطح احسن
 الشكل صحيح التزيين واقسه نصفين بخط مستقيم مواز لضلع التزيين
 فهو خط نصف النهار فالت على طرفيه علامه الجيوب والشمال ونقطة
 علامه الشرق والغرب ثم افخ بركار الحصى السيف فثقبه ستينيه وضع احدى

جدول سمت فضل
 المذكور للمجاهدين

سمت	ب	ن
١	ب	ن
٢	ب	ن
٣	ب	ن
٤	ب	ن
٥	ب	ن
٦	ب	ن
٧	ب	ن
٨	ب	ن
٩	ب	ن
١٠	ب	ن
١١	ب	ن
١٢	ب	ن
١٣	ب	ن
١٤	ب	ن
١٥	ب	ن
١٦	ب	ن
١٧	ب	ن
١٨	ب	ن
١٩	ب	ن
٢٠	ب	ن
٢١	ب	ن
٢٢	ب	ن
٢٣	ب	ن
٢٤	ب	ن
٢٥	ب	ن
٢٦	ب	ن
٢٧	ب	ن
٢٨	ب	ن
٢٩	ب	ن
٣٠	ب	ن



في تقاطع خط نصف النهار لصالح الزيج الذي في خلاف جهة العرض وسم موضع رجل
البركار القطب ثم ادر عليه بالرجل الاخرى نصف دائرة ثم افتح البركار من اليمين بقدر ما خطت
في سموت فضل الدائر ثم افتح احدى رجليه في تقاطع نصف الدائر لخط نصف النهار وعلم بالاحرى
في محيط نصف الدائر علامتي عن جنبي خط نصف النهار تفعل ذلك لجميع اجزاء سموت بفضل
الدائر ثم تجمع بين تلك النقط والقطب بخطوط مستقيمة ونفذه الي تزيج السطح فذلك هي
خطوط فضل الدائر **واما** مركز الشخص فافتح البركار بقدر عرض ظل البلد المبسوط من
مسطرة مقنونة اقنما ما متساوية وضع احدى رجليه في القطب والاخرى حيث
بلغت من خط نصف النهار وعلم علامة في مركز الشخص وطوله **يب** من اقنما ومسطوره
والله اعلم **الباب ٣** في معرفة وضع قوس العصر اخرج من المركز عمودا على نصف النهار
وادر على المركز قوسا يفتني في فتحه معلومه ثم افتح البركار بقدر احد سموت المنقلب من او
الاعتدال وضع احدى رجليه في تقاطع القوس للعمود وعلم بالاخرى حيث بلغت من
من القوس في خلاف جهة السموت تفعل ذلك للسمتين الباقيتين فخرج من المركز ثلاث
اشعه الى الثلاثة علامات ثم افتح البركار بقدر احد الظلال في المسطرة التي اخذت
منها طول الشخص ثم وضع رجل البركار في المركز والاخرى حيث بلغت من شعاعها وعلم بنقطه
تفعل ذلك للثلاث ظلال يحصل ثلاث نقط ثم اجمع هذه الثلاثة بقوس فهو قوس العصر
تنبيه متى اردت وضع خطوط فضل الدائر لا تترك **ص** قدم الزيج عن ضلع الزيج على
نصف النهار بقدر حيز الزاوية على **ص** منها واستخرج سموت الباقي وافتح البركار بقدره وضع احدى
رجليه في تقاطع نصف الدائر لخط نصف النهار وعلم بالاخرى في المحيط علامتين ثم وضع حرف
المسطرة على احدى علامتين والقطب ثم اخرج منه خطا الى الجهة الاخرى بقدر ما تريد تحصل
المطلوب **فصل** اركز الشخص من جهة القطب فربما ان المركز ونكس اسد الى ان نصير بينه وبين
المركز **حزبان** اجزاء المسطرة فبها وفي موضع البسيطه على الجهات بان تحركها وقت الزوال الى ان يقع
على خط نصف النهار وفي موضع البسيطه طريق اخر من اقرها **واما**
فيه الاطالة والله سبحانه وسالي اعني بالصواب تمت الرسالة

والقوس العصر
سموت
تجرب

١	٢	٣	٤	٥	٦	٧	٨	٩	١٠
١١	١٢	١٣	١٤	١٥	١٦	١٧	١٨	١٩	٢٠
٢١	٢٢	٢٣	٢٤	٢٥	٢٦	٢٧	٢٨	٢٩	٣٠
٣١	٣٢	٣٣	٣٤	٣٥	٣٦	٣٧	٣٨	٣٩	٤٠
٤١	٤٢	٤٣	٤٤	٤٥	٤٦	٤٧	٤٨	٤٩	٥٠
٥١	٥٢	٥٣	٥٤	٥٥	٥٦	٥٧	٥٨	٥٩	٦٠
٦١	٦٢	٦٣	٦٤	٦٥	٦٦	٦٧	٦٨	٦٩	٧٠
٧١	٧٢	٧٣	٧٤	٧٥	٧٦	٧٧	٧٨	٧٩	٨٠
٨١	٨٢	٨٣	٨٤	٨٥	٨٦	٨٧	٨٨	٨٩	٩٠
٩١	٩٢	٩٣	٩٤	٩٥	٩٦	٩٧	٩٨	٩٩	١٠٠

وب جنوب شمال
ب فوح ك انب

بسم الله الرحمن الرحيم وبه الاستعانة
الحمد لله رب العالمين . وصلي الله على سيدنا محمد وآله الطيبين
والمرسلين . ورضي الله عن الصحابة والتابعين . **كتاب**
X مقدمة أو ردت فيها ما يجب استخصارك من بيته في
في علم الميقات فاقول للنقطة هي ذات الاوضاع لاجزائه
والخط ماله طول فقط ومنه مستقيم وهو اقصر خط
وصل بين نقطتين والسطح والبسط معني واحد وهو
الذي له طول وعرض فقط ومنه مستوي وغير مستوي المستوي
هو الذي تنطبق عليه الخطوط المستقيمة في جميع جهاته وغير
المستوي اشكال كثيرة ولا حصر لها والجسم هو الذي
له طول وعرض وسماك والجسم ينتهي بالاسطح والسطح
ينتهي بالخطوط والخط ينتهي بالنقطة والجسم له ست جهات والسطح
البحر جهات والخط جهتان والله اعلم **فصل** اذا اتصل خطان
على غير استقامة قيل للتصوير الذي عند ملتقاها زاوية واما
فان خط مستقيم على خط مستقيم فان اخذت عن جنبتيه زاوية
متساويتين قيل لكل واحدة منهما زاوية قايمة وقيل لكل
واحد من الخطين عمود على الآخر وان اخذت الخط زاويتين مختلفتين
قيل للزاوية الصغرى حادة والكبرى منفرجة والله اعلم **فصل**
الدائرة سطح مستوي محيط به خط واحد في داخله نقطة كل الخطوط
المستقيمة الخارجة منها الى المحيط متساوية ومنه ان خط مستقيم
تاخذ طرفيه وتترك الطرف الاخر حركته يدور بها وينتهي الى موضع

دائرة نصف النهار وقطباها نقطتا الشمال والجنوب والفصل المشترك
بينهما وبين الافق هو خط المشرق والمغرب وهو الخط الواصل بين قطبي
واحد نصف النهار ومما نقطتا المشرق والمغرب والفصل المشترك
بين دائرة نصف النهار ودائرة اول السموت يسمى عمود الارتفاع وهو
الخط الواصل بين قطبي الافق ومما سمت الرأس والله اعلم **فصل**
دائرة السموت ودائرة ارتفاعها على قطبي الافق والارتفاع بينهما متساوي
والافق ينقسم بهذه الدوائر اقسام متساوية بحسب الاصطلاح وهي ايضا
مقسومة بدوائر المقنطرات وتسمى هذه الدوائر ايضا ودائرة الارتفاع
والفصول المشتركة بين جميعها هو عمود الارتفاع واعلم ان دائرة اول
السموت ودائرة نصف النهار من جهة ودائرة الارتفاع والله اعلم **فصل**
دائرة معدل النهار دائرة عظيمة هي منطقة الحركة الاولى
اليومية وتسمى تلك معدل النهار ومعدل الليل والميزان والزمان انما هو
معتبر بهذه الدائرة وتقرن قطبي دائرة نصف النهار وتسمى من سمت رأس
كل بلد بقدر عرضه في الجهة المخالفة له وقطباها قطبا العالم احدهما
شمالا والاخر جنوبا وترتفع احداهما عن الافق بقدر العرض في جهة
المد وارتفاع من الرأس وبخط القطب الاخر عن الافق ايضا بذلك القدر
وحدة عرض البلد ينسب الى القطب الظاهر في **التبيين** فان كان
البلد لا عرض له كان القطبين على الافق وتنطبق دائرة معدل
النهار على دائرة اول السموت وتنطبق قطباها على قطبي الشمال والجنوب
وفي عرض شمس تكون منطبقه على الافق تكون قطباها منطقتين
على سمت الرأس والرحل والله اعلم **فصل** دائرة معدل النهار متحركة
ابدا مادامت الدنيا في اليوم والليله دائرة واحدة بالتقريب

وفي الحقيقة تدور دورة وقرب الدرجة وتتحرك جميع الكواكب
بحركتها وإذا كانت الشمس عليها اعتدال الليل والنهار في جميع البلاد
أي بقنا ويا عند المس والذات سميت دائرة معدل النهار وهذه
الدائرة مقسومة في الاصطلاح ثلثاية وستون قسما متساوية والتي
هذه الاقسام الزمان لان الزمان معتبر بها وهي ايضا اجزاء المطالع
وكل قسم منها درجة والقوس الواقعة بين الشمس اذ كانت على ما بين
دائرة نصف النهار وهو فضل الدايرو والقوس الواقعة منها بين الشمس
والا بق اصطلاح هو الدايرو والله اعلم **فصل** دواير الميول
دواير عظيمة تخرج من قطبي معدل النهار وبأجزاءه وتتحرك
بحركته ون من الدواير يؤخذ ميل الشمس وابعاد الكواكب كاسيانيات
والفضول المشتركة بين جميع هذه الدواير خط واحد هو محور العالم
واعلم ان دائرة نصف النهار هي جبهة هذه الدواير والله اعلم
فصل المدارات الامانية دواير تساعة بازاء دائرة معدل
النهار عن جبهتيها الى القطبين تنقسم هذه دواير الميول لا تقسم
الاصطلاح تدور بدوران معدل النهار ومحور العالم وتخرج مراكزها
فان كان البلد لا عرض له فافقه منتصف لجميع هذه المدارات ويستوي
فيه الليل والنهار دائما وان كان للبلد عرض فترتفع فيه المدارات
التي في جهة القطب لظاها ويصير منها ما هو ظاهر كله وهي المدارات
التي بينها وبين القطب قل من العرض ومنها ما يماس الائق ولا ينقص
عنه وهو المدار الذي بينه وبين القطب بقدر ارتفاعه وبقية المدارات
التي في جهة القطب لظاها مرتفع كل منها اعظم من بقية وذلك
اذا كانت الشمس على ما يكون النهار اطول من الليل اما المدارات التي في جهة

القطب

القطب الخفي منها ما هو ابدى الخفي تحت الافق وهي المدارات التي بينها
وبين القطب الخفي اقل من الخطاطة ومنها ما يماس الائق ولا يرتفع عليه
وهو المدار الذي بينه وبين القطب بقدر خطاطة وبقية هذه
المدارات الخفي منها اذ من لظاها وذلك اذا كانت الشمس على احد ما
يكون الليل اطول من النهار وعلم ذلك كله ان الظاهر من كل مدار هو قوس
لنهار الشمس اذ كانت على قوس ظهور الكوكب الذي هو عليه وفضل الدايرو
هو قوس الواقعة بين مركز الشمس والكوكب وبين الافق الشرقي مدار
والله اعلم **فصل** دائرة فلك البروج دائرة عظيمة تقاطع دائرة
معدل النهار على زاوية حادة مقدار قوسها **ك** ورجع **له** دقيقة
على المشهور وقطبا قطبا فلك البروج وهي منطقة الحركة الثانية
البطيئة وهي منطقة فلك البروج واجزاؤها درج السوا وتتحرك
فسرته ذاتية يعني معلومة من المغرب الى المشرق بخلاف دائرة معدل
النهار ويلزم من حركتها الشريعة ان يكون قطباها متحركين بدوران
حول قطبي العالم على ايرت من مواريث معدل النهار والبعيد
الذي بين المنطقتين هو البعد الذي بين قطبيهما المتحديين
الحركة والله اعلم **فصل** المدارات العرضية دواير توازي
فلك البروج وتنصاع الى ان تنتهي لقطبي فلك البروج وهذه المدارات
هي التي تتحرك عليها الكواكب ذوات العروض تحركها الخاص بها والله اعلم
فصل دواير العروض دواير عظيمة تقاطع على قطبي فلك
البروج يؤخذ منها الفلك الثاني وعروض الكواكب كاسيانيات تلك ان شاء
الله تعالى والفضول المشتركة بينها كلها هو الخط المستقيم الواصل

بين قطبي فلک البروج وهو ما زيج مرار المرات العرصية
 فلي هذا يكون فلک البروج و دوائر العروص والممرات
 العرصية كدائرة معدل النهار و دوائر المور والممرات
 الزمانية و دائرة الافق و دوائر السموت و دوائر المنطرات
 والله اعلم **فصل** التقاطعات اللذان بين منطقة معدل
 النهار ومنطقة فلک البروج احدهما راس الحمل والاخر
 راس الميزان والشمس تترام منطقة البروج ترو عليها
 بحركتها الخاصة بها في السنة الشمسية و دور واحد
 فالتقاطع الذي اذا جازته صارت في جهة الشمال عن معدل
 النهار وهو راس الحمل وهو الاعتدال الربيعي الذي اذا جاوزته
 صارت في جهة الجنوب عن معدل النهار وهو راس الميزان وهو
 الاعتدال الخريفي و اذا اتوهما نقطتي الاعتدالين قطبا و ابرة
 عظيمة لو ان تكون ما كان باقطاب لمنطقتين وتقاطعا على
 قوائم وتسمى الدائرة المارة بالاقطاب وهي من جملة دوائر العروص
 والتقاطعات الحاذقان بين هذه الدوائر وبين دائرة فلک البروج
 يسميان نقطتي الانقلابين فالتقاطع الشمالي يسمى المنقلب الصيفي والتقاطع
 الجنوبي يسمى الانقلاب الشتوي هذا في العروص الشمالية وفي الجنوبية
 بالعكس والقوس الواقعة بين المنطقتين من الدائرة بالاقطاب تسمى الميل
 الاعظم وتسمى منطقة البروج منقسمة اربعة اقسام متساوية
 بنقط الانقلابين والاعتدالين فاذا قسمنا كل ربع بثلاثة اقسام
 متساوية انقسمت باثني عشر قسما يسمي كل قسم من هذه ابرجا فاذا اتوهما

ست دوائر

ست دوائر و دوائر العروص من هذه الاقسام حدث طول
 كل برج وهو ما بين الدائرتين اللتين تمران بطريقته و حدث
 عرضة وهو ما بين القطبين و مكن البروج منقسمة في الاصطلاح
 ثلاثين ثلاثين و دوائر العروص تمر باقساما البروج والله اعلم
باب في معرفة بعض الحد و يستعين المبتدئ بها
الارتفاع عبارة عن ارتفاع الشمس عن الافق وهو قوس من ابرج
 عظيمة مرقب قطبي الافق و يمر مركز الشمس فيما بين مركز الشمس والافق
الميل الاول عبارة عن بعد الشمس عن دائرة معدل النهار وهو
 قوس من ابرج مرقب قطبي معدل النهار فيما بين معدل النهار ومركز
 الشمس **الميل** الثاني عبارة عن بعد الشمس عن مدار الاعتدال
 ايضا وهو قوس من دائرة عظيمة مرقب قطبي فلک البروج و يمر مركز الشمس
 فيما بين دائرة فلک البروج ومركز الشمس **عرض** اللولب عبارة
 عن بعد عن دائرة فلک البروج وهو قوس من دائرة عظيمة مرقب
 بقطبي فلک البروج فيما بين فلک البروج ومركز اللولب
طول اللولب عبارة عن بعد عن راس الحمل وهو قوس من
 من دائرة فلک البروج فيما بين راس الحمل و دائرة عرضة **عرض**
 البلد عبارة عن بعد هاء عن خط الاستواء وهو قوس من دائرة
 نصف النهار فيما معدل النهار و سميت لرأس فيما بين احد القطبين
 والافق **الخاية** عبارة عن ارتفاع الشمس اذا كانت على
 دائرة نصف النهار و ذلك وقت الاستواء وهو قوس من دائرة
 نصف النهار فيما بين مركز الشمس والافق **نصف**

هذا الكتاب من كتب
 الفلك والهندسة
 التي هي من العلوم
 التي لا بد من
 معرفتها لكل
 من يريد ان
 يتقدم في
 هذه العلوم
 والحمد لله

بسم الله الرحمن الرحيم قال الشيخ الامام العالم
العلامه شهاب الدين ابو العباس احمد بن محمد رحمه الله تعالى
والصلاة والسلام على سيدنا محمد
خاتم النبيين والمرسلين وعلى اله وصحبه اجمعين
فقد رساله لطيفة في معرفة وضع خطوط فضل الدائر على البسائط
والقائمات والمائلات تلخيصا من كتابي المسنى بارشاد الخاير الى معرفة
وضع خطوط فضل الدائر مع زيادات لا بد للواضع من معرفتها
متممة على ثلاثة ابواب وخاتمة في رسم فضل
الدائر على السطح الموازي لسطح الاتق ويعرف بالبسيطة
على السطح القائم ويعرف بالخزنية الثالاث في رسمه على السطح الموازي
لاي سطح فرض غير ما يعرف بالمائلة الخاتمة في ذكر مسائل تتعلق
بمعرفة موضع المركز وطول الشخص وما يتعلق بذلك
واسال الله العظيم والنعمة الباطنة
والظاهر ان ينبغي ان يكون الدائر والافرة وهو حسنا وغير الوكيل
في رسم البسيطة وهو ان تتخذ سطحها
صلبا من رخام او لدان ونحوه وليكن مستوي الوجه صحيح
الترتيب وان كان عرضه ثلثي طوله كان احسن وينبغي ان تتخذ
لذلك بنكا زاويا صحيح السير لتضع به ما يحتاج اليه وكذا مسطرة
من جسم صلب لاخذ منها مقدار الظل وطول الشخص ثم اقسام طول
السطح نصفين بخط مواز لضلعي العرض وسم ذلك الخط

الذي تتحرك منه فطرف الخط الثابت هو النقطة التي في داخل
الدائر والطرف المتحرك يرسم الخط المستدير المحيط بسطح الدائرة
والخط نفسه يرسم السطح جميعه وتسمى النقطة الثابتة مركز الدائرة
وكل خط يقسمها نصفين فانه يلزم ان يمر بمركزها وهذا الخط يسمى
قطرها والله اعلم **فصل** الحمد معناه نهاية الشيء المعداد وما فوقه
من حدود الدائر يعني نهاياتها والشكل ما احاط به حد
كالدائرة او حداث نصفها او حدة واحد واحد وكامل ثلث والمربع
والخمس وغير ذلك والفصل المشترك بين الخطين المتقاطعين
نقطة وبين السطحين المتقاطعين خط والخطوط المتوازية
هي التي لا تتلاقوا ولو اخذت من الجهتين اخراجا بغير نهاية والسطوح
المتوازية هي التي لا تتلاقوا ولو اخذت من جميع جهاتها والدوائر
المتوازية هي التي تكون على مركز واحد ويلزم ان تتواز لها ان تكون
متساوية صورة والله اعلم **فصل** الكرة جسم بسيط به سطح واحد
مستدير في داخل نقطة كل الخطوط المستقيمة الخارجة منها الى
السطح متساوية وتسمى هذه النقطة مركزها والخطوط انصاف اقطارها
وكل خط يمر بمركزها وينتهي طرفاه الى محيطها يسمى قطرها وكل سطح
مستو قطعها كيف ما اتفق فان نصلها المشترك دائرية واعظم الدوائر
التي ترسم على الكرة هي التي تقسمها نصفين ومن اللازم مرور مركزها والله اعلم
فصل اذا دارت الكرة على نفسها دورة فاكروضا ان عليها نقطتا
مرسومة فان النقطة ترسم على سطحها ودائرة متوازية الا نقطتين متقاطعتين
والقطر الواصل بين النقطتين يسمى محور الكرة وهو يارز جميع تلك الدوائر ودائرة
والدائرة التي يارزها عن النقطتين بعدا واحدا تسمى منطقة الكرة وهي اعظم الدوائر

المرتبة تتركها وكل دايرتين بعد لها عن جنبها بعدا واحدا
 فانما متساويتين وكل دايرتين غطت بين تقاطعها على الكرة
 فان فصلها قطري في الكرة وكل واحد من هاتين الدايرتين
 يقطع الاخرى بنصفين واعظم البعد بينهما هو البعد بين قطبيهما
 المتحدري الجهة فان مرت حدا ما يقطبي الاخرى مرت الاخرى
 بنقطتيها ويكون تقاطعها على اربع زوايا قايمة والدوائر العظام
 لا تتوازي بها وجميعها متساوية وهذا كله مبداء في التصورات
 المقصودة الاية انما والله اعلم **فصل** دايرة الاق ودايرة
 عظمه تفصل بين الظاهر من الفلك والخفي منه وقطبها
 من الراس ومن الرجل وعن جنبها دايرة متصاعدة الى
 القطبين الذين هما من الراس والرجل فالتى بينهما وبين سمت
 الراس هي منقطرات الارتفاع والتي بينهما وبين سمت الرجل هي
 منقطرات الانخفاض والله اعلم **فصل** دايرة نصف النهار
 دايرة عظمه تفصل بين المشرق والمغرب وتربطني الاق
 ونقطه على نقطتين هما نقطتا الشمال والجنوب وقطبها هاتيتي
 النصف الشرقي والمنتصف النصف الغربي من الاق وهما نقطتا
 المشرق والمغرب ويسميان ايضا نقطة مشرق الاء تدالين
 ونقطه مغربهما والخط المستقيم الواصل بين نقطتي الشمال
 والجنوب هو خط نصف النهار وهو الخط المشترك بين تقاطع
 الدايرتين المذكورتين والله اعلم **فصل** دايرة اول السموت
 دايرة عظمه تفصل بين الشمال والجنوب وتربطني الاق وتربطني

دايرة النهار

القاسم بخط نصف النهار واكتب على لقائيه علامة الجنوب
 والشمال وعن جنبتيه المشرق والمغرب ثم علم فيه ما يلي
 الجزء المخالفة للعرض علامة وسمها القطب ثم ادر على
 نصف دايرة ان كان القطب على طرف خط نصف النهار
 اعني على من المربع والا الى حيث يقع طرف المحيط على
 خط المربع السطح ثم اقسمة تلك القوس باقسام المربع
 او اخذها من كخطة معلومة فهذا سهل وكذا كل
 دايرة اردت معرفة اجزائها فافتح البركان بقدر
 ما في الجدول من السطح لا جزا فضل الدايرة وضع احدي
 ساقي البركان في تقاطع خط نصف النهار ومحيطه
 الدايرة وعلر على من يبي خط نصف النهار علامتين
 في المحيط ومحيط الدايرة وعلر على من يبي خط نصف
 النهار علامتين في المحيط تفعل ذلك بجميع اجزا السموت
 التي في الجدول ثم اجمع تلك العلامات مع القطب بخطوط
 مستقيمة ونفذها الى تربيع السطح يحصل خطوط فضل
 الدايرة فتحتات البركان لا جزا سموت فضل
 الدايرة والعصر وكذا اقسام الحصة ما حوزة من اقسام محيط
 الدايرة واما الظلال وطول الشخص من اقسام المسطرة المشا
 الاقسام وقد حسنت مقادير السموت لروى الحسنة
 لعرص من الى وسند كر بعد ذلك كيفية استخراج
 ذلك لاي جزاء اردت لكل عرض ومن بطريق الجيب والحساب
 وهذا صول

لعرض شمال



جدول قوس العرض للبيضا

في عرض شمال
ومتي اريد ان تضع ذلك
لاذن في فارس
القوس لاذن في نصف
واذن وهو ان يكون
نقطة القطب متقدمة
على نقطة المخالفة
بمقدار جيب الدائر
على من جيب الدائر
المقسومة واذن القوس
كما عرفت واخرج

خطوط فضل الدائر الى ما تقدم ثم اسقط القدر الزايد
من ما بقي او خطبه الى الجدول وافتح البركار بقدر
وضع احدي ساقيه من نقطة التقاطع وعلو بالاعزى
حيث بلغت من المحيط علامة وضع طرف المسطرة على
هذه العلامة والقطب معا واخرج من القطب خطا الى
الجهة الاخرى بمعدل المطلوب المراد وهو
ان تفتح البركار بقدر ظل العرض المبسوط من المسطرة
المقسومة المتقدمة ذكرها وضع احدي ساقي البركار في القطب
والاخرى حيث بلغت من خط نصف النهار من الجهة
الموافقة وعلو علامة في المرز وطل الشخص من هذه

كيسر

